Class 232.9Q St 46 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning
19 Mr 27

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG

Friedrich Steudel
Im Kampf um die Christusmythe

Friedrich Steudel

1866-

Im Kampf um die Christusmythe

Eine Auseinandersetzung insbesondere mit
J. Weiß, P. W. Schmiedel, A. Harnack, Chwolson

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1910

HARVARD
LIBRARY

232.99
S746
81686

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

XT 148

Vorwort

Als infolge des Berliner Religionsgesprächs die Theologen H. Gunkel und J. Weiß einen Ferienkurs über die von A. Drews angeschnittene Frage ankündigten, stand es für mich sofort fest, daß diesem Nachspiel auf gegnerischer Seite auch ein Nachwort aus unserem Lager folgen müsse. Ich hörte mir die Vorlesungen von Professor J. Weiß am 31. März und 1. April in Berlin an und antwortete darauf in einem mehrstündigen öffentlichen Vortrag, den ich am Abend des 4. April im Beethovensaal zu Berlin gehalten habe. Das an einigen Stellen gekürzte, an anderen erweiterte Manuskript, an das ich mich im freien Vortrag nicht wörtlich hielt, übergebe ich nun der Öffentlichkeit. Erst nachdem ich es für den Druck fertiggestellt hatte, erhielt ich das Buch, in welchem J. Weiß seine Vorträge veröffentlicht hat. Ich hatte gehofft, daß der Akademiker, der im ersten Satze seiner Vorlesungen „eine ruhige wissenschaftliche Erörterung" versprochen hatte, die Ausdrücke, die er im mündlichen Vortrag doch gegen Drews gebraucht, und die man aus einer begreiflichen Erregung heraus noch entschuldigen konnte, bei der Drucklegung mildern oder ganz weglassen werde. Das ist nicht geschehen. Vielmehr hat der Autor die unqualifizierbaren Anwürfe, mit denen er Drews in den Vorträgen selbst bedacht hat, mit kühler Überlegung noch in seinem Vorwort vermehrt, wo er in einem Tone, der alles in den Schatten stellt, was sich die Herren Theologen seither gegen Drews geleistet haben, von dem Gegner und den „Einfällen seiner völlig undisziplinierten Phantasie" redet und ihn *aller Wahrheit entgegen* der Anmaßung bezichtigt, er habe sich selbst mit D. F. Strauß verglichen. Aller Wahrheit entgegen — sage ich, denn wenn Drews einmal geäußert hat, die gegen ihn inszenierte Hetze der Theologen könne er mit dem Schicksal vergleichen, dem einst der Autor des Lebens Jesu verfallen sei, so hat er doch nur die *Folgen* seiner Veröffentlichung, aber nicht deren Wert und Bedeutung mit der des berühmten Theologen in Parallele gestellt, und es bedeutet für jeden, der noch logisch zu denken vermag, eine böswillige Entstellung der Wahrheit, wenn

Weiß behauptet, Drews habe „sich selbst" mit Strauß zu vergleichen gewagt. So viel zur Kennzeichnung des Gegners, gegen den zumeist die folgenden Ausführungen gerichtet sind.

Eine gesonderte Abrechnung mit H. von Soden, dessen Broschüre ich natürlich in meinem Berliner Vortrag auch mehrmals heranziehen mußte, habe ich der Veröffentlichung dieses Vortrages vorausgehen lassen, und wer jene „Wir Gelehrten vom Fach" betitelte Schrift bereits gelesen, wird in dieser da und dort unvermeidlichen Wiederholungen begegnen. Indessen glaube ich, daß auch diese Schrift ihren Wert für sich behält, weil ich manches darin ausführlicher behandelt habe, was ich in meiner Streitschrift gegen von Soden nur flüchtig andeuten konnte. Doch „sehe ich meine Aufgabe nicht darin", nun auch bei J. Weiß „die ungezählten" Selbstwidersprüche und Absurditäten — der Ausdruck „tolle Behauptungen", den Weiß gegen Drews gebraucht, widerstrebt mir — „sämtlich anzuführen und in ihrer Nichtigkeit aufzudecken", wie ich es in bezug auf von Sodens Schrift getan; „es handelt sich für mich nicht um" J. Weiß und die Herren um ihn, „sondern um die Sache selber".

Ursprünglich hatte ich die Absicht, in der Erweiterung meines Vortrags außer auf J. Weiß, auch noch auf die Schriften von Weinel, Beth, Bornemann und Jülicher näher einzugehen. Da aber die Schriften dieser Autoren inzwischen in ganz ausgezeichneter Weise durch die ebenfalls im Verlage dieser Schrift erschienene Broschüre von Ernst Krieck „Die neueste Orthodoxie und das Christusproblem" die gebührende Zurückweisung erfahren haben, so konnte ich mir jene Aufgabe schenken. Dagegen glaubte ich, meine Arbeit noch durch drei Antworten ergänzen zu müssen, die ich dem persönlichen Angriff eines Chwolson und P. W. Schmiedel schuldig war, und von denen die dritte durch einen herausfordernden Artikel Adolf Harnacks veranlaßt ist. — Die bezeichneten Veröffentlichungen geben nun jedem Leser die Möglichkeit, selbst zu entscheiden, was es mit der durch die ganze deutsche Tagespresse verbreiteten Ankündigung auf sich hat, die Drewssche Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu sei von den sach- und fachkundigen Theologen längst „widerlegt".

Ich meinerseits kann mir in bezug auf alles, was ich von liberaler

Seite gegen Drews gelesen habe, nur die eigenen Worte von J. Weiß (S. 4) aneignen: „Oft habe ich mich geschämt, geschämt für unsere deutsche Wissenschaft, die lange brauchen wird, ehe sie diesen Flecken abgewaschen hat."

Bremen, September 1910 Fr. Steudel

I. Berliner Vortrag

Man kann darüber, ob eine Frage wie die nach der Geschichtlichkeit der Person Jesu vor der breitesten Öffentlichkeit erörtert werden darf, verschiedener Meinung sein; man mag es auch bedenklich finden, wenn ein akademischer Dozent mit dem Vortrag „Hat Jesus gelebt?" von Stadt zu Stadt reist, um für die in seinem Werk „Die Christusmythe" näher begründete Auffassung Propaganda zu machen, — und doch wird man dem Vorgehen des bekannten Professors Drews das eine Verdienst nicht abstreiten können, daß er für eine nicht bloß wissenschaftlich interessante, sondern auch religiös bedeutungsvolle Frage, an der man sich auf seiten der Fachwissenschaft bisher immer mit ein paar wegwerfenden Worten vorbeidrückte, das öffentliche Interesse derartig aufgepeitscht hat, daß sie nun auch in Fachkreisen nicht so bald wieder zur Ruhe kommen wird. Nach den Erfahrungen, die wir mit Kalthoffs Werken zu diesem Thema machen mußten, darf man billig fragen, ob nicht auch Drews' neueste Veröffentlichung dasselbe Schicksal gefunden hätte, von der zünftigen Wissenschaft mit einigen von oben herab gefällten, absprechenden Redewendungen abgetan zu werden, wenn er sich nicht dazu entschlossen hätte, durch den Appell an das große Laienpublikum die Theologen zu einer öffentlichen Stellungnahme zu zwingen. So hat er die Vertreter der herkömmlichen Auffassung gestellt und sie genötigt, vor aller Welt genaue Rechenschaft darüber abzulegen, wie sie sich mit dem vorliegenden Problem abfinden. Ja, wenn die zünftige Wissenschaft ihrer Sache so gewiß ist, wie sie sich den Anschein gibt, dann dürfte sie eigentlich dem von ihr so viel geschmähten Karlsruher Professor nur dankbar dafür sein, daß er ihr Gelegenheit gegeben hat, das Licht ihrer historischen Wissenschaft vor allem Volk auf den Leuchter zu stellen. Und das muß ja auch den Vertretern dieser Wissenschaft selbst der Neid lassen, daß sie seit dem großen Berliner Religionsgespräch vom 1. Februar alles aufgeboten haben, um das durch Drews' Auftreten in Mitleidenschaft gezogene Laienpublikum wieder zu beruhigen. Eine ganze Literatur ist in der kurzen Frist eines einzigen Monats aus dem Boden

geschossen. Wie ist das aufzufassen? Sucht hier einer, dessen Haus bereits in Flammen steht, noch zu retten, was zu retten ist? Dieser Eindruck erscheint nicht ganz unberechtigt, wenn wir Herrn Geheimrat J. Weiß von einer ernsten Schicksalsstunde reden hörten, die der Theologie geschlagen habe. Doch läßt sich die Sache auch anders hinstellen. Man kann die Abwehr der Theologie auch vergleichen mit der überlegen geführten Verteidigung einer gegen alle Angriffe gesicherten Festung. Legen doch die Belagerten ein Siegesbewußtsein an den Tag, um das man sie beneiden könnte, wenn es nicht zugleich so komisch wirken würde angesichts der Armlichkeit der Gründe, mit denen ihre Verteidigungskunst arbeitet. Was sie vor dem Gegner voraushaben, ist nur die Masse der Mannschaft, die auf ihrer Seite steht, während das Fähnlein derer, die die Zeit für einen erfolgreichen Ansturm gegen ihr theologisches Bollwerk für gekommen erachten, noch gar gering ist. Dies Zugeständnis ändert doch nichts an der Tatsache, daß das Mauerwerk, innerhalb dessen jene ihre Massen um sich sammeln, längst brüchig geworden und sein Boden bereits unterminiert ist.

Um das Bild zu verlassen, so fragt es sich: Sind die zur Verteidigung der Geschichtlichkeit Jesu vorgebrachten Gründe wirklich durchschlagend, ist durch jene ganze apologetische Literatur das Problematische der seitherigen Auffassung von der Entstehung des Christentums etwa aus der Welt geschafft, konnten Momente geltend gemacht werden, auf welche die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu nicht gefaßt waren und die sie nun nicht zu parieren wissen, — oder handelt es sich bei all jenen im Gewande strengster Wissenschaftlichkeit auftretenden Rettungsversuchen in der Tat nur um einen mit raffinierter Kunst bewerkstelligten Beschwichtigungsversuch?[1]) Und das allerdings ist meine Meinung, die ich nun noch näher begründen werde. Ich hoffe zeigen zu können, daß jene zuerst gestellten Fragen alle in verneinendem Sinn beantwortet werden müssen. Mir ist bei dem ganzen

[1]) Dieser Ausdruck ist mir in der liberalen Presse (vergl. die offizielle Erklärung des Bremer Protestantenvereins anläßlich des dortigen Vortrags von Drews) ganz besonders verübelt worden. Ich kann ihn leider solange nicht zurücknehmen, als die liberale Theologie sich bemüht, den unkundigen Laien einzureden, daß die Urgeschichte des Christentums ungelöste Probleme überhaupt nicht stelle, daß hier alles so klar und einfach liege, wie etwa in der Geschichte der Reformation des 16. Jahrhunderts.

Handel ein charakteristisches Wort von H. Stuart Chamberlain in den Sinn gekommen: „Nirgends blüht das Autoritätenunwesen, ja der Terrorismus üppiger als in der Gelehrtenrepublik; ein einziger berühmter und vielleicht wirklich hoch verdienter Name genügt manchmal, um 30 Jahre lang alle originellen Köpfe, alle neuen fruchtreichen Gedanken in der betreffenden Wissenschaft brach zu legen und eine Generation heuchlerischer Nachbeter und hochmütiger Mittelmäßigkeiten heranzuziehen." Und auch ein Wort aus Fr. Nietzsches Genealogie der Moral dürfte hier am Platze sein: „Die Tüchtigkeit unserer besten Gelehrten, ihr besinnungsloser Fleiß, ihr Tag und Nacht rauchender Kopf, ihre Handwerksmeisterschaft selbst, — wie oft hat das alles seinen eigentlichen Sinn darin, sich selbst irgend etwas nicht mehr sichtbar werden zu lassen." So ist es in der Tat: Mit sehenden Augen sehen sie nicht. Die über tausend gelehrte Notizen verfügen und doch vor lauter Bäumen den Wald nicht zu sehen imstande sind, sie spotten ihrer selbst und wissen nicht wie, da sie nicht einmal sich fähig zeigen, die vorhandenen Probleme richtig zu erfassen, und dann, wenn einer sie gestellt hat, in fieberhafter Hast all ihr gelehrtes Material zusammenraffen, um den entstehenden Brand so schnell wie möglich wieder zu ersticken. Ich kann nicht verhehlen, daß dies auch der Eindruck war, den ich von den weitläufigen Auseinandersetzungen des Geheimrats Weiß in seinem Berliner Ferienkurs gewonnen habe. Doch darüber sich besonders aufzuregen, hätte man wahrlich keinen Grund. Ein jeder leistet eben, was er leisten kann, und sieht die Dinge, wie sie ihm erscheinen. Was mich zur Gegenrede herausfordert, ist die innerlich unwahre Haltung, die die Gegner einnehmen, indem sie der urteilslosen Masse einzureden suchen, als ob hier von schwerwiegenden Problemen überhaupt nicht die Rede sein könne. Eine Haltung, die sich in der Behauptung des Basler Professors Paul Wernle krönt: „Wir haben nicht viele Gestalten der Geschichte, deren Wesen und Wollen in solcher Klarheit vor uns liegt, wie die der Person Jesu." Eine solch ungeheuerliche Behauptung steht einzig da in der Geschichte der Wissenschaft und fordert dazu heraus, daß die Blößen des gegnerischen Standpunktes einmal schonungslos aufgedeckt werden. Das Herausfordernde jenes Satzes und aller ähnlichen

Äußerungen, die man in Broschüren und Zeitschriften der liberalen Theologie finden kann, liegt darin, daß der Anschein erweckt werden soll, als hätten sich die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu ihre Gründe dafür aus den Fingern gesogen, als lägen in der evangelischen Überlieferung Probleme ernster Art überhaupt nicht vor, als sei es nur der sensationslüsterne Übermut einiger hyperkritischer Geister, der da Probleme konstruiert, wo gar keine vorliegen. Wer beispielsweise die von mir in der Gegenschrift „Wir Gelehrten vom Fach" gekennzeichnete Broschüre eines von Soden liest und die gegnerischen Aufstellungen nicht genau kennt, der muß in der Tat den Eindruck gewinnen, als ob man in der Bezweiflung der Geschichtlichkeit Jesu nur eine aus purer Freude am Niederreißen erwachsene Schrulle einiger verschrobener Außenseiter vor sich habe, die gar nicht ernst genommen zu werden verdienen. So hat auch J. Weiß in seinem Ferienkurs erklärt, er schäme sich, daß er mit solchem Kram sich überhaupt beschäftigen müsse. Zur Kennzeichnung derartiger Äußerungen fehlt mir der parlamentarische Ausdruck. Doch Sie sollen, meine Damen und Herren, noch selbst Ihr Urteil darüber gewinnen.

Gehen wir also daran, mit möglichst scharfen Konturen zu zeichnen, wie die Sachen heute liegen. Da möchte ich vorausschicken, daß es sich nach Lage der Dinge in der ganzen Frage nicht um Beweisführungen im strengen Sinne handeln kann, weder hüben noch drüben. Niemand von uns behauptet, daß er imstande sei, für seine Auffassung von der Entstehung des Christentums einen strengen Beweis anzutreten. Die Frage ist vielmehr nur die, bei welcher von beiden Auffassungen in der Entstehung des Christentums, — die orthodoxe schalte ich hierbei gänzlich aus — ob bei der liberalen oder der unsrigen, die größeren Schwierigkeiten im Reste bleiben. Zwingende Indizienbeweise, die überhaupt keine Bedenken mehr übrig lassen, werden der ganzen Natur der in Frage stehenden Sache nach weder von der einen noch der andern Seite je erbracht werden können. Mit Recht hat Dr. Martin Brückner diesen Gesichtspunkt in der an den Ferienkurs sich anschließenden Debatte hervorgehoben. Die einzig sinn- und sachgemäße Fragestellung kann nur die sein: Bei welchem von beiden einander gegenüberstehenden Erklärungsversuchen, demjenigen, der für die Ent-

stehung des Christentums das Wirken eines jüdischen Rabbi, oder bei dem, der die vorhandenen religiösen Vorstellungen und Ideale als Ausgangspunkt nimmt, bleiben weniger ungelöste Fragen im Rest? Dabei darf man dann die noch offen bleibenden Fragen nicht bloß zählen, sondern muß sie auch wägen. Kurz gesagt, nicht um Beweise, sondern um größere oder geringere Wahrscheinlichkeit dreht sich der Streit, und es hätte dem Ansehen der Gegner ganz gewiß nicht geschadet, wenn sie selbst wenigstens das Vorhandensein bedeutsamer Schwierigkeiten und die Notwendigkeit, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, zugestanden hätten, statt auch jetzt wieder dem urteilslosen Publikum die Meinung zu suggerieren, daß die Geschichtlichkeit Jesu über jeden Zweifel erhaben sei. Das heißt denn doch, sich die Arbeit zu leicht machen.

Der Geist einer Wissenschaft, wie wir sie beispielsweise in der unter dem Aufgebot einer Riesen-Reklame verbreiteten Schrift des Herrn von Soden vorfinden, ist leicht zu fassen: Statt den Problemen ernst ins Auge zu sehen, sucht man ihr Vorhandensein auf jede Weise wegzudisputieren und die Aufmerksamkeit der Leser dadurch geflissentlich von ihnen abzulenken, daß man sie auf einige nachweisliche Entgleisungen des Gegners konzentriert. Man schlachtet dann die mißglückten Hypothesen des Gegners weidlich aus, um ihn herabzuwürdigen und, wie es Weiß in seinen Vorträgen getan hat, direkt lächerlich zu machen. Aber damit hat man doch die brüchigen Stellen im eignen Gebäude noch lange nicht beseitigt und die Abgründe nicht überbrückt, die sich in allerlei nachweisbaren Widersprüchen auftun. Man hat sie höchstens mit einer Lawine von Phrasen zugeschüttet. — Läge die Sache so, wie sie die Taktik der Gegner gerne hinstellen möchte, daß Drews etwa erst durch seine Entdeckung eines vorhistorischen Jesuskultes und vieler Abhängigkeiten der neutestamentlichen Gedankenwelt von dem religiösen Synkretismus jener Zeit auf die Idee gebracht wurde, die Geschichtlichkeit Jesu zu bestreiten, — dann allerdings hätten die Gegner gewonnenes Spiel. In Wahrheit aber wird uns die Bezweiflung der überlieferten Auffassung vom Ursprung des Christentums durch eine geradezu erdrückende Fülle von Momenten aufgedrungen, die in der Eigenart des Überlieferungsmaterials selbst liegen.

Aus dem Befunde einer an den Quellen selbst angestellten Untersuchung und ihrer Vergleichung mit dem, was wir sonst von jenem Zeitalter wissen und auch n i c h t wissen, ergibt sich uns die Forderung, die seitherigen Erklärungsversuche der historisch-kritischen Theologie durch Aufstellung einer dem Quellencharakter besser entsprechenden Hypothese zu ersetzen. Und selbst wenn ein solcher Versuch uns auch mißglückt sein sollte, so kann doch nimmermehr daraus gefolgert werden, daß die in dem Charakter der Überlieferung liegenden gewaltigen Probleme nur auf einer Selbsttäuschung beruhen. Mag Drews immerhin mit seinem Versuch, den Christus der Evangelien n u r aus mythologischen Elementen und der Weiterbildung eines vorchristlichen Jesuskultes zu erklären, fehlgeschlagen haben, so ist damit doch für die Zuverlässigkeit der Quellen, aus denen andere die Geschichtlichkeit Jesu glauben ableiten zu können, auch nicht das mindeste gewonnen. Die Fülle von Tatsachen, die ihre Glaubwürdigkeit in Frage stellen, bleibt darum doch bestehen, und damit die Pflicht der Wissenschaft, sich mit ihnen in rein sachlicher Weise auseinanderzusetzen, anstatt diejenigen zu schmähen, die den Mut gehabt haben, auf die Probleme aufmerksam zu machen. So es jemandem wirklich um die Wahrheit und um sie allein zu tun ist, wird er es immer nur dankbar begrüßen können, wenn irgendeine Auffassung, die er seither für richtig gehalten, durch kritische Erwägungen aufs neue in Frage gestellt wurde. Denn alle Wissenschaft lebt überhaupt nur davon, daß sie stets mit der Möglichkeit menschlicher Irrtümer rechnet und auch schon allgemein anerkannte Sätze immer wieder durch das Feuer der kritischen Nachprüfung hindurchgehen läßt. Wahre Wissenschaft frägt nicht: mit welchen Mitteln läßt sich eine schon bestehende Meinung am besten verteidigen, sondern bleibt immer gespannt, zu erfahren, was g e g e n eine herrschende Meinung an Gründen sich vorbringen läßt. Aber freilich, von diesem Begriff der Wissenschaft scheint ein Theologe wie J. W e i ß nichts wissen zu wollen. Hat er doch bei seinem Rettungsversuch des geschichtlichen Jesus im Gegenteil die Skepsis als etwas bezeichnet, das ein ungesundes und ungebildetes Empfinden verrate: man müsse sich der Überlieferung mit einer gewissen Naivetät, mit einer empfänglichen Seele hingeben, dann werde man auch von ihrer Wahrheit überzeugt.

Diese Töne sind ja wohl manchem von Jugend an vertraut, aber nicht vom Hörsaal der Wissenschaft her, sondern von der Katechismusweisheit des Priesters. Und, was Weiß hier seinen Hörern empfohlen hat, bedeutet in der Tat das gerade Gegenteil jeder wissenschaftlichen Betrachtungsweise. Er hat sich damit in den Augen aller mit wissenschaftlichen Methoden Arbeitenden selbst gerichtet. Und wenn er jeden, dessen kritischer Scharfblick etwas weiter reicht als sein eigener, der „kritischen Überreiztheit" oder „krankhaften Skepsis" beschuldigt, so zeugt das nicht bloß von einer brüsken Anmaßung, sondern läßt auch die reaktionäre Grundtendenz des Autors in verstimmender Weise durchblicken. Wenn wir uns dann erinnern, daß ein Mann, dessen Apologetik in einen frommen Rat ausklang und die „empfängliche Hingabe der Seele" als der Weisheit letzten Schluß empfahl, — daß dieser selbe Mann einem Gelehrten von dem umfassenden Wissen eines Drews jeden Wirklichkeitssinn absprach, ihm leichtfertigen Dilettantismus vorwarf, seine Arbeit als so minderwertig bezeichnete, daß die Wissenschaft nicht den geringsten Anlaß habe, sich überhaupt damit zu beschäftigen, — so mutet das etwas komisch an. Um so komischer darum, weil derselbe Herr fünf Minuten vorher die Versicherung gab, daß er sich in seinen Vorlesungen von dem „Ton der Gegner" durch rein akademische Haltung unterscheiden wolle!

Überhaupt der Ton: Ich habe gestern den Eindruck gewonnen, daß die Theologen darin eine Empfindlichkeit an den Tag legen, die man nur unter der Voraussetzung entschuldigen kann, daß sie sich in einer peinlichen Zwangslage fühlen, aus der ja leicht eine gewisse Überreiztheit sich ergibt. Stellt man ihnen einen rein sachlichen Widerspruch entgegen, wie es Herr Professor Jensen aus Marburg in der Debatte des Ferienkurses in durchaus ruhiger Weise getan hat, so spielen sie sich als die Gekränkten und Beleidigten auf. Wenigstens leitete Professor H. Gunkel seine Debatterede, die auf Jensen folgte, mit der Klage ein: „Solche Töne, wie dieser sie angeschlagen, sind wir nicht gewöhnt." Soll wohl heißen: Wir sind gewöhnt, daß man uns überhaupt immer und in allem Recht gibt[1]).

[1]) Von der nahezu krankhaften Empfindlichkeit mancher Theologen der an ihrer Wissenschaft geübten Kritik gegenüber zeugt auch der Bericht, den ein H. B. in der

Um wieder auf die Taktik und Methode der gelehrten Apologeten zurückzukommen, so besteht sie neben der Gepflogenheit, gestellte Fragen zu ignorieren und dafür nur die Schwächen des Gegners in deutlicher Verzerrung herauszuheben, vor allem in der Kunst des geschickten Verschweigens. Man vermeidet es ängstlich, den Uneingeweihten auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, von denen er selbst nichts ahnt. Man führt ihn in weitem Bogen um die gefährlichen Klippen herum.

Um nur das erste und wichtigste zu nennen: Wer in der Christusfrage den Anspruch erhebt, etwas zu ihrer Klärung beizutragen, der darf auf keinen Fall daran vorbeigehen, die Frage nach Herkunft und Authentie der Überlieferung zu stellen. Damit werden wir sofort aber in die größten Schwierigkeiten hineingeführt. Woher haben wir, woher kennen wir das Neue Testament, das doch leider die einzige Quelle ist, aus der, ob nun direkt oder indirekt, der Ursprung des Christentums erschlossen werden kann? Wir kennen es aus Abschriften, deren älteste, es sind etwa vier Pergamenthandschriften, ungefähr aus der Mitte des vierten Jahrhunderts stammen mögen. Jedenfalls hat noch kein Gelehrter ihr Alter weiter hinaufzusetzen gewagt. Vergleichen wir nun den Wortlaut dieser uns durch günstige Umstände erhaltenen und durch glückliche Funde wieder geschenkten handschriftlichen Urkunden, so ergibt sich — und das ist man einem Laien ausdrücklich zu sagen verpflichtet — im einzelnen eine Fülle von Abweichungen des Textes, wodurch zum mindesten bewiesen ist, daß bei den Abschriften am Text Änderungen vollzogen und Einfügungen in den Text gemacht wurden.

Christlichen Welt (Nr. 7), über meine Berliner Diskussionsrede sich geleistet hat. Diesem anonymen Rezensenten war es vorbehalten, im Unterschied zu allen anderen Berichterstattern, „recht unangenehme Übergänge in das fatale Gebiet des Persönlichen" mir zu unterstellen. Man vergleiche damit, um die Wahrheitsliebe und Objektivität des anonymen Herrn Berichterstatters kennen zu lernen, das Stenogramm meiner Rede in dem vom Monistenbund herausgegebenen Berliner Religionsgespräch. — Derselbe Herr wirft mir auch vor, ich habe „mit Pathos gefochten". Diesem sonderbaren Eindruck gegenüber kann ich nur jedem Leser den Rat geben, meine Diskussionsrede mit denen der liberalen Redner am Abend des Religionsgesprächs und mit andern Kundgebungen der liberalen Theologen zu vergleichen, um sich dann selbst ein Urteil zu bilden, von welcher Seite aus uns am aufdringlichsten hohles Pathos in die Ohren tönt. —

Wir wissen weiterhin, daß die jetzt im Neuen Testament vorliegende Fassung und Zusammenstellung von christlichen Schriften *ihren Ursprung einem kirchlichen Interesse verdankt*, dem Zwecke nämlich, durch diese Zusammenstellung einen untrüglichen Maßstab dafür herzustellen, was in der Kirche überall einheitlich als Wahrheit gelten soll. Die Frage aber, wieviel und welche Schriften alle in diese Sammlung hineingehören und welche nicht, fand erst am Ende des vierten Jahrhunderts n. Chr. ihre endgültige Entscheidung. Nun liegt doch wahrlich der Schluß auf der Hand, daß, wenn diese Schriften von der Kirche als Maßstab der Lehre zusammen- und aufgestellt wurden, daß dann auch die einzelnen Schriften selbst einer Redaktion im Sinne der Kirche unterzogen wurden. D. h., wir können heute unmöglich mehr genau wissen, wie sie ursprünglich gelautet haben. Daß sie im dogmatischen Interesse eine Überarbeitung gefunden haben, kann nur der zu bestreiten wagen, der, von der Voraussetzung einer übernatürlichen, die Reinheit der Überlieferung bewahrenden Vorsehung ausgehend, jede Kritik prinzipiell ablehnt. Wer aber eine so weitgehende Kritik zuläßt, wie sie die liberalen Theologen selbst längst methodisch ausgebildet und in umfassendem Maße auf das Alte Testament angewandt haben, der darf nicht die Anwendung derselben *Methode mit einem Mal als übermütige und unerlaubte Hyperkritik ablehnen*, nur weil sie sich nun gegen die Quellen der eigenen Religion, gegen das Neue Testament richtet. Sollte sich denn die Geschichte des Neuen Testamentes irgendwie wesentlich von der des Alten unterscheiden, sollten die Kirchenväter des 2., 3. und 4. Jahrhunderts, ein Mann wie Cyprian beispielsweise, etwa weniger Veranlassung gehabt haben, an alten Urkunden etwas zu ändern[1]), von einem höheren Respekt vor dem Buchstaben des Überlieferten erfüllt gewesen sein, als die Schriftgelehrten des Spät-Judentums, denen wir die heutige Redaktion des Pentateuch und anderer

[1]) Vergleiche insbesondere das neuerdings von dem katholischen Theologen J. Schnitzer als solches glänzend nachgewiesene Interpolat Matth. 16, 19. — Dem gegenüber ist ein für die Rückzugspolitik der liberalen Theologie äußerst charakteristisches Wort *Jülichers* (Hat Jesus gelebt?) bemerkenswert. Er spricht von „der *Naivität*, die sich zeigt in der Gelassenheit, mit der Fälschungen, Interpolationen, Unterschiebungen massenhaft in der altchristlichen Literatur angenommen werden". (S. 35).

alttestamentlicher Schriften verdanken? Dafür liegt auch nicht der geringste Anlaß vor. Im Gegenteil beweisen die auch noch nach Aufstellung des Kanons in den Text geratenen und in jüngeren Handschriften nachweisbaren, dogmatisch beeinflußten Interpolate, daß auch die neutestamentlichen Quellen von Anfang an von demselben Schicksal nicht verschont geblieben sind, dem die jüdischen heiligen Schriften unterworfen waren. Wenn aber das Neue Testament, wie wir es heute besitzen, trotz aller Widersprüche doch eine leidliche Einheit vor allem in dem einen wesentlichen Punkt verrät, daß es durchgängig die Geschichtlichkeit der Person Jesu voraussetzt, so kann uns das nach der eben angestellten Betrachtung nicht mehr wundern, kann uns aber auch nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür geben, daß die Einheit in diesem Punkt schon immer vorhanden war. Vielmehr schimmert durch die neutestamentliche Literatur noch ganz deutlich eine Divergenz zweier im Wesen und Charakter tief von einander geschiedener Schriftgattungen hindurch. Eine Divergenz, die auch eine von dem Interesse der dogmatischen Uniformierung geleitete Überarbeitung der Texte nicht mehr ganz zu verwischen vermochte. Ich meine damit die durch keine Mittel ausgleichender Apologetik hinwegzudisputierende Dissonanz zwischen der Epistelliteratur und der Apokalypse einerseits und den Evangelien andrerseits.

Außerdem kommen für den problematischen Charakter der herkömmlichen Auffassung von der Entstehung des Christentums noch folgende Momente in Betracht:

1. Wir besitzen n i c h t d i e g a n z e urchristliche Literatur, sondern nur die von der Kirche unter bestimmten dogmatischen Gesichtspunkten sorgfältig vollzogene Auslese daraus und daneben noch eine Reihe von Schriften, die uns teils der Zufall, teils ihre Wertschätzung in sektirerischen Kreisen, teils der Umstand erhalten hat, daß sie in einzelnen Provinzen der Kirche bis kurz vor der endgültigen Feststellung des Neuen Testamentes als apostolisch galten. Sie sind im allgemeinen nicht jünger als die Schriften des Neuen Testamentes und geben jedenfalls Material zur Aufhellung des Ur-Christentums, das in keiner Weise wert- und belangloser erscheint, als die neutestamentlichen Schriften selbst. Man nennt diese Literatur, die neuerdings durch einige frag-

mentarische Funde vermehrt wurde, die patristische. Ihre wichtigsten und ältesten Bestandteile sind der erste von zwei unter dem Namen des Bischofs Clemens von Rom an die Korinther gerichteten Briefen, der Brief des Barnabas, ein Teil der sogenannten Ignatianischen Briefe, der Hirte des Hermas und die überaus wichtige, für die Geschichte des Urchristentums wertvollste Aufschlüsse gebende, im Jahre 1883 aufgefundene sogenannte „Lehre der zwölf Apostel". Wer zur Frage der Entstehung des Christentums das Wort ergreift und diese Literatur so ungenügend berücksichtigt, wie es von Soden in seiner Broschüre getan, hat kein Recht, sich einem Drews mit dem Anspruch auf höhere wissenschaftliche Fachbildung gegenüberzustellen.

2. Für die allerwenigsten Schriften dieser ganzen Literatur kann der Verfasser mit Sicherheit dem Namen nach oder gar als eine bekannte, im hellen Licht der Geschichte stehende Persönlichkeit nachgewiesen werden. Vielmehr steht fest, daß die meisten der Namen, unter denen diese Schriftstücke jetzt laufen, ihnen erst verhältnismäßig spät, sofern nicht schon der Verfasser selbst einen Namen von gutem Klang aus altchristlicher Zeit als Pseudonym benutzt hat, von der kirchlichen Überlieferung aufgeprägt wurden. Dies gilt in erster Linie von den vier nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes benannten Evangelien.

3. Die Zeit, in der der größte Teil dieser Schriften entstanden, liegt weit, — von dem echten Kern der paulinischen Literatur abgesehen, — etwa 100 Jahre ab von den Ereignissen, deren Feststellung Aufgabe der historischen Wissenschaft ist.

4. Insbesondere muß das von demjenigen Teil der neutestamentlichen Schriften gesagt werden, die ein Erdenleben des von den Christen der zwei ersten Jahrhunderte erwarteten Messias schildern. Es sind gar keine authentischen Berichte, keine Berichte von Augenzeugen, sondern Glaubenszeugnisse anonymer und apokrypher Her-

[1]) Trotz dieser notorischen Tatsache hat der Heidelberger Geheimrat Prof. J. Weiß sich nicht gescheut, in einem zu Mannheim gehaltenen Vortrag es so darzustellen, als ob wir ein authentisches Zeugnis von persönlichen Jüngern Jesu besäßen des Inhalts: „Jesus von Nazareth, den wir gesehen und gehört haben, den Pilatus gekreuzigt hat, dieser uns, seinen Jüngern, und auch seinen Feinden wohlbekannte Jesus von Nazareth, das ist ... der Heiland, auf den alle Welt hofft." Und diesen

kunft[1]). Die ersten Spuren von ihrem Vorhandensein, oder wenigstens von Teilen ihres Inhalts lassen sich erst zu Anfang des 2. Jahrhunderts in anderen Schriften und Zeugnissen nachweisen. Nichts Zwingendes kann dafür beigebracht werden, daß sie schon vor Beginn des 2. Jahrhunderts abgefaßt waren.

5. Die Berichte selbst fordern durch den wunderhaften Charakter der von ihnen erzählten oder verheißenen Vorgänge zur strengsten kritischen Prüfung heraus.

6. Dem ganzen uns erhaltenen Überlieferungsmaterial fehlt, wie schon angedeutet, die innere Einheitlichkeit: a) Das Neue Testament selbst zerfällt in zwei Hälften, die Brief- und Evangelien-Literatur, zwischen denen ein tiefer Riß klafft. Eine Tatsache, die dringend ihre Erklärung auf die eine oder andere Weise fordert.

b) Aber auch innerhalb dieser beiden Hälften herrscht keine Einheit: Ein Teil der Paulus-Briefe ist von der Kritik allgemein als unecht nachgewiesen, die Authentie des übrig bleibenden Restes aber ist mit guten Gründen auch schon bestritten worden. Auf der andern Seite stimmt die Überlieferung der drei ersten Evangelien nicht mit der des vierten überein. Und auch innerhalb der drei ersten selbst läßt sich wieder eine Reihe von unlöslichen Widersprüchen nachweisen.

7. Die Berichte über ein Erdenleben des von den Christen der zwei ersten Jahrhunderte erwarteten Messias enthalten, abgesehen von ihrem wunderhaften Charakter noch eine Reihe von Angaben, die sich mit Sicherheit als u n g e s c h i c h t l i c h nachweisen lassen, und eine Fülle von Merkmalen, die die Vermutung nahelegen, daß sie ihren Ursprung überhaupt keiner gut verbürgten Überlieferung oder geschichtlichen Erinnerung verdanken, sondern einem b e s t i m m t e n

---

Schwindel hat er gar drucken lassen („Die Geschichtlichkeit Jesu." Tübingen, Mohr, 1910, Seite 7)! Auch in seinem nun veröffentlichten Berliner Ferienkurs (Jesus von Nazareth. Mythus oder Geschichte?) arbeitet der Gelehrte mit der notorisch unwahren Voraussetzung, als ob es ein authentisches Zeugnis der „Führer des Judenchristentums" darüber gebe, daß sie „Jesum als Menschen gekannt, mit ihm gegessen und getrunken, und wüßten, daß er da und da gewirkt, dann und dann gekreuzigt sei" (S. 43, 44) Und ein Mann, der sich nicht scheut, solche nachweislich aus der Luft gegriffene Behauptungen Hörern und Lesern als T a t s a c h e n aufzutischen, hat die Stirne, bei Drews nichts als „Minderwertigkeit," „Anmaßung", Oberflächlichkeit" und „Unwissenheit" zu konstatieren (S. 4, 97 u. 105).

Glaubensinteresse, mit andern Worten, daß uns in ihnen keine Historie, sondern eine Dichtung überliefert ist, deren Charakter noch näher bestimmt werden muß.

8. Von den in diesen Evangelien geschilderten Ereignissen besitzen wir, obwohl sie als Ereignisse geschildert werden, die im ganzen jüdischen Volk und weit darüber hinaus das größte Aufsehen erregt haben, in der uns bekannten zeitgenössischen Literatur nicht eine einzige Erwähnung, und auch nicht eine leise Anspielung darauf.

Dies ist das Tatsächliche, was den problematischen Charakter der Christusüberlieferung ausmacht, und wenn ich auch das einzelne noch näher werde begründen müssen, so kann ich doch schon jetzt die Frage stellen, die meine heftigen, in der Einleitung vorangestellten Vorwürfe genügend rechtfertigt: Was ist von einer Wissenschaft zu halten, die, ohne das Tatsächliche der hier zusammengestellten Momente bestreiten zu können, doch den Satz aufzustellen wagt, es gebe in der ganzen Geschichte keine besser bezeugte Persönlichkeit, als die des Jesus der Evangelien, und man könnte, wenn man seine Geschichtlichkeit bestreite, mit nicht weniger Grund auch die eines Bismarck oder Moltke bestreiten?

Man darf billig weiterhin fragen: Wenn es sich bei dem aus einer so gearteten Überlieferung uns bekannten Persönlichkeit nicht um ein Wesen handeln würde, das in einer 2000 Jahre alten Weltreligion als Vermittler des Heils und der Seligkeit angebetet wurde, wäre dann nicht die Frage nach seiner Geschichtlichkeit längst in dem Sinne entschieden, wie etwa die Frage nach der Geschichtlichkeit eines Herakles oder Zarathustra oder Romulus und Remus oder auch eines Wilhelm Tell? Die Gegner freilich drehen den Spieß um, wenn sie sagen: Gerade daß diese Persönlichkeit durch 2 Jahrtausende hindurch als der Mittler des Heils und der Menschheit geglaubt wurde, ist der beste Beweis dafür, daß er auch gelebt hat, d. h. daß die Evangelien keine dogmatische Dichtung, sondern ein geschichtliches Zeugnis enthalten. Aber das ist doch eine sonderbare Logik. Wenn wir den Ursprung des Christentums auf ein Dogma, einen Glauben und eine Hoffnung zurückführen müssen, wie kann dann die Tatsache, daß dies Dogma 2000 Jahre lang in der Menschheit geherrscht hat, zum Beweis dafür ver-

wandt werden, daß eben nicht ein Dogma, sondern eine geschichtliche Persönlichkeit das Christentum geschaffen habe? Ich dächte, gerade die Tatsache, daß in der christlichen Religion das Heil von dem Glauben an den erlösenden Wert eines angeblich geschichtlichen Vorgangs, nämlich des Kreuzestodes eines Messias und seiner Auferstehung abhängig gemacht wird, gerade dieser Umstand sollte uns die größte Vorsicht nahelegen, und sie kann, wenn überhaupt bei Entscheidung unserer Frage, doch nur in dem Sinne herangezogen werden, daß sie uns psychologisch verständlich macht, warum die Einsicht in den geschichtlichen Unwert der neutestamentlichen Überlieferung so lange nicht durchdringen konnte und auch heute noch, trotz der drückenden Fülle der gegen sie sprechenden Momente, so schwer sich durchzusetzen vermag. Übrigens kann ich jemanden, der aus der Zeitdauer, während deren sich eine Meinung zu behaupten vermochte, auf deren Richtigkeit zurückschließt, nur aufrichtig bedauern. Auch von Soden gehört zu dieser Kategorie, wenn er emphatisch ausruft: „Lebte Jesus nicht, so hat die gesamte Kulturmenschheit 2000 Jahre lang im Bann eines Wahnes oder eines Betruges gestanden, so beruht die doch zweifellos Kultur schaffende, weltüberwindende christliche Religion auf einer kühnen Kombination mythologischer Ideen, die nur phantastische oder unwahrhaftige Geister zu einem Lebensbild verdichtet haben." Und was ist das doch für eine böswillige Verzerrung des gegnerischen Standpunktes, als ob der geniale Schöpfer des Ur-Evangeliums von unseren Voraussetzungen aus zu einem „unwahrhaftigen und phantastischen Kopfe" gestempelt würde! Und überdies: Die kulturschaffende und weltüberwindende Bedeutung der christlichen Erlösungslehre, die übrigens von Soden nach seiner eigenen Berliner Diskussionsrede (S. 48) selbst nicht zu teilen scheint, müßte erst noch nachgewiesen werden. Doch abgesehen davon, ist es denn etwas so Unerhörtes, daß Kulturvölker dieser Erde 2000 Jahre lang im Banne eines Wahnes gestanden haben? Mit solchen ärmlichen Gründen hat die Theologie schon im 16. Jahrhundert die umwälzende Kopernikanische Lehre lächerlich zu machen versucht. Wie steht es aber überhaupt mit dem Glauben der viele Millionen von Menschen umfassenden Kirche? Ist nicht der von Millionen geteilte Wahn, daß die

Mutter Maria ihren Sohn als reine Jungfrau empfangen habe, auch schon 2000 Jahre alt? Ohne daß darum die liberalen Theologen den Schluß auf die Richtigkeit dieses Glaubens ziehen?

Lassen Sie mich nun zu den aufgestellten Punkten noch einige Erläuterungen, sofern sie deren bedürfen, hinzufügen. Da sei fürs erste noch einmal an die Diskrepanz zwischen Evangelien und Briefliteratur erinnert. Ich will dabei die Frage nach der Echtheit der „Pauliner" ganz außer acht lassen. Nur von der einen, schon oben begründeten Voraussetzung muß ich allerdings ausgehen, daß wir die paulinische Literatur unstreitig nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form vor uns haben, daß an ihr vielmehr im Laufe von zwei Jahrhunderten die kirchlichen Abschreiber mit der gutgemeinten Absicht gearbeitet haben, gerade jenen noch heute deutlich genug spürbaren Abstand zur Evangelien-Literatur, so gut es ging, zu verwischen. Waren einmal die Evangelien in das Ansehen von heiligen, „apostolischen" Schriften gekommen, so hatte die Kirche das dringendste Interesse daran, eine Harmonie mit den paulinischen Schriften herzustellen.

Ich möchte bei dieser Gelegenheit in Parenthese eine Vermutung aussprechen, die ich zwar noch bei keinem kritischen Theologen gefunden, die mir aber gar nicht wenig für sich zu haben scheint. Um es kurz zu sagen: Die paulinischen Schriften haben in ihrem ursprünglichen Wortlaut den Namen Jesus vielleicht noch gar nicht gekannt. Daß der Gebrauch dieses Namens auch in der jetzigen Form der Briefe noch hinter den andern Bezeichnungen Kyrios (der Herr) und Christus sehr zurücktritt, kann niemand bestreiten. Für sich allein kommt der Name Jesus in den Hauptbriefen nach meiner Zählung nur an 4 Stellen vor, von denen wiederum zwei (Römer 8, 11 und 1. Korinther 12, 3) als den Zusammenhang störende Interpolate erscheinen. Auf die Begründung kann ich hier nicht näher eingehen. Es kommt auch allzuviel nicht darauf an. Auffallend bleibt es doch, daß bei Paulus, wenn er den Namen Jesus gekannt hat, der Gebrauch des Doppelnamens ein so schwankender geblieben ist: Jesus Christus und Christus Jesus wechseln ja beständig miteinander ab. Nun sollte man doch annehmen, daß bei einem Schrift-

steller, dessen Beruf es mit sich brachte, in Wort und Schrift den Titel seines Erlösers immer wieder zu gebrauchen, sich bald eine stereotype Form herausgearbeitet hätte, so daß wir also, entweder immer wieder Christus Jesus oder Jesus Christus erwarten müßten. Daß dies nicht der Fall ist, unterstützt meinen Verdacht, die Bezeichnung Jesus neben dem ursprünglichen Christus sei erst später in den Text hineinretuschiert worden. Bedenken wir weiter, daß das Wort „Jesus" in den älteren Handschriften fast immer nur mit einem einfachen senkrechten Strich geschrieben wurde, so erklärt es sich auf die einfachste Weise, daß der kirchliche Überarbeiter oder Abschreiber, je nachdem es sich für ihn am besten schickte, den senkrechten Strich vor oder nach Christus, oder erklärungsweise auch vor oder nach dem Titel Kyrios eingefügt hat. Doch ich lege auf diese Vermutung, die ich nur zur Diskussion gestellt haben möchte, keinen allzu großen Wert. Immerhin würde diese Annahme, der gewichtige Bedenken jedenfalls nicht im Wege stehen, zur Lösung des auch ohne sie bestehenden Problems nicht wenig beitragen.

Einschiebungen anderer Art finden sich jedenfalls in der paulinischen Literatur und ich glaube, daß hier noch deutlich verschiedene Schichten nachzuweisen sind, die sich als spätere Bearbeitungen über ursprünglich ganz einfache, dogmatisch wenig bedeutungsvolle Gemeindeschreiben des alten Wanderapostels gelagert haben. Daß von diesem, uns aus den sogenannten „Wir-Berichten" der Apostelgeschichte bekannten Wanderapostel die inhaltsreichen tiefgründigen Theorien der paulinischen Lehrschriften herstammen, vermag ich nicht zu glauben und zwar aus dem einfachen Grunde, weil, wenn sie tatsächlich auf jenen Urapostel zurückzuführen wären, man nicht verstehen könnte, daß sie noch einem Justin in der Mitte des zweiten Jahrhunderts unbekannt gewesen sind und daß sie in der doch ziemlich später geschriebenen Apostelgeschichte nirgends erwähnt werden[1]). Mag beispielsweise dem

[1]) Demgegenüber beruft man sich immer auf die Erwähnung des ersten Briefes des Paulus an die Korinther im I. Clemensbrief. Nun ist aber — die Echtheit von I. Clem. 47, 1—3 vorausgesetzt — mit jenem Hinweis noch nicht gesagt, daß dem Autor der Paulusbrief in seiner jetzigen, kanonischen Fassung vorlag. Sodann steht das Alter von I. Clem., den man neuerdings auf 96 ansetzt, auch noch nicht fest. Doch steht dem nichts im Wege, daß unser I. Kor. schon 96 geschrieben war. Für seine vollinhaltliche Authentie

Galaterbrief in seinem Anfang noch ein echtes Zeugnis des in den „Wir-Berichten" der Apostelgeschichte bezeugten Paulus zugrunde liegen, so sind doch jedenfalls die großen Lehrpartien Kapitel 3—6 von einem späteren Autor geschrieben. Wahrscheinlich von demselben, der dem 16. Kap. des Römerbriefes die in Kapitel 1—15 entwickelte Dogmatik vorangestellt hat.

Daß wir es aber jedenfalls in I. Korinther 11 und 15 mit Interpolaten zu tun haben, — es sind dies die Stellen, auf die man sich immer zuerst beruft, um die pauliniſchen Briefe als Zeugen für die Geschichtlichkeit Jesu zu benutzen — scheint mir über jeden Zweifel erhaben. Um sich davon zu überzeugen, muß man die Stellen selbst lesen: I. Kor. 11, 17—22 handelt davon, daß bei den Zusammenkünften der Korinther-Gemeinde das Mahl des Herrn nicht gefeiert werden könne, weil der eine hungrig bleibe und der andere in Wein schlemme. Dadurch werden die, die nichts besitzen, beschämt, und die Gemeinde Gottes verachtet. „Was soll ich euch sagen, soll ich euch loben? Darin gewiß nicht!" — So schließt vorläufig die Ermahnung des Apostels, die nun Vers 33 mit der Folgerung abschließt: „Also meine Brüder, wenn ihr zum Essen zusammenkommt, so wartet aufeinander usw." Jedenfalls wird mit Vers 23 dieser in sich geschlossene Gedankengang gewaltsam unterbrochen, indem hier die offenbar in der Gemeinde schon stereotyp gewordene Formel von der Einsetzung des Abendmahls durch Jesus eingeschaltet und daran die mit dem Vorigen in keinem inneren Zusammenhang stehende Betrachtung verknüpft wird, daß, wer sich beim Genuß des Abendmahls nicht der besonderen mysteriösen Bedeutung von Brot und Wein bewußt werde, eben damit einen Fluch Gottes auf sich lade. Also hier eine rein dogmatische, dort eine rein

ist damit gar nichts bewiesen. Endlich bleibt darum doch die Tatsache unangetastet, daß I. Clem. nirgends eine Vertrautheit mit den Theorien verrät, die in den großen pauliniſchen Lehrschriften entwickelt werden. — Die Art wie J. W e i ß (a. a. O. S. 98) die Datierung der Paulusbriefe deduziert, scheint mir geradezu kindlich. Aus einem Anklang von I. Clem. 46, 6 an Eph. 4, 5 erschließt er — und es läßt das auf die Qualität der Schlüsse von W e i ß überhaupt schließen — daß I. Clem. den Epheserbrief kennt. Als ob nicht ebenso wahrscheinlich wäre, daß Eph. den I. Clem. kennt! Daß I. Clem. den Hebräerbrief und „ganz sicher" den I. Petrusbrief kennt, wird auch nur behauptet, aber nicht einmal mit Stellenangaben belegt.

ethische Begründung der unwürdigen Beteiligung an der altchristlichen Feier! Und weiter: dort ist vom Liebesmahl, hier aber vom Sakrament des Brotes und Weines die Rede! Daß selbst einem Heinrich Holtzmann, der die Stelle unbefangen als echt hinnimmt, dieser auffallende Widerspruch entgehen konnte, ist nur aus theologischer Befangenheit zu erklären [1]).

Nicht viel besser steht es um die viel angerufene Stelle: 1. Korinther 15. Dort lesen wir Vers 3: „Denn ich habe euch im Anfang überliefert, was ich auch überkommen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften und daß er begraben wurde und auferstanden ist am 3. Tage nach den Schriften." Darauf folgt in Vers 5 ein Katalog von Erscheinungen des Auferstandenen vor Kephas, den Zwölfen, 500 Brüdern auf einmal, Jacobus, dann vor „allen Aposteln"

[1]) Vergl. dessen Aufsatz in Nr. 7 (1910) der Christl. Welt „Paulus als Zeuge wider die Christusmythe von Arthur Drews". — Gegen diesen Artikel hat übrigens Prof. Drews dem Herausgeber der „Christl. Welt" eine Entgegnung angeboten, die dieser aber nur aufnehmen wollte, wenn (der inzwischen verstorbene) Heinr. Holtzmann seine Aufnahme für wertvoll halte. Holtzmann — wer wundert sich — erklärte die Annahme der Entgegnung für überflüssig. — Ein nettes Paradigma für die Taktik der theologischen Drewsgegner! — Auch J. Weiß möchte sich die nach seiner Meinung „für unsere Gesamtanschauung tödlichen" Waffen nicht gerne entwinden lassen. Eben darum verschließt er gegen die offenkundigen, den sekundären Charakter der Stelle verratenden Momente sein sonst so scharfsichtiges Gelehrtenauge und stellt unter allerlei, nachgerade langweilig werdenden, höhnischen Ausfällen gegen Drews die Behauptung auf: „Der ganze Abschnitt ist in sich fest verankert und nirgends ist eine Handhabe zur Auslösung vorhanden." Von Vers 25 an „ist kein Punkt, wo das Messer ohne Verletzung organischer Zusammenhänge einsetzen könnte!" In einer noch nicht veröffentlichten Arbeit hat Dr. G. Schläger-Cassel mit philologischer Akribie den Abendmahls- und Auferstehungsbericht und die Herrnworte in I. Cor. als spätere Einfügungen nachgewiesen. Er macht u. a. darauf aufmerksam, daß der Ausdruck „der Herr Jesus", sich sonst gar nicht in den Paulusbriefen findet. — Auch Weizsäcker (Apost. Zeitalter 2. Aufl. S. 574) meint: „Diese empfangene Überlieferung muß gerade bei 11, 23 eine schriftliche sein, wie sich aus dem Formelcharakter und den Parallelen ergibt." Wenn nun aber niemand die schriftliche Fixierung der Evangelien schon in die Zeit zwischen 40—50 wird setzen wollen, so ist damit, wenn nicht die spätere Herkunft des ganzen Briefes, wofür nicht wenig spricht, so doch dieser Stelle evident. — Schläger macht auch auf ein äußeres Moment zum Beweis für die Interpolierung aufmerksam: V. 22 und der nach unserer Behauptung sich unmittelbar anschließende V. 33 redet die Korinther in der 2. Person an, während V. 31 f. die 1. Person plur. gebraucht wird. — Der Ausdruck „der Herr" für Christus ist nach Schläger eine Sondereigentümlichkeit des Überarbeiters von I. Cor.

und dann vor dem Verfasser selbst. Nach dieser Aufzählung wäre nun, wenn sie ursprünglich als Beweis für die Auferstehung Christi hier gestanden hat, die Fortsetzung zu erwarten: „wenn aber so Christus in Wahrheit vielen Zeugen erschienen ist, wie können dann etliche unter euch sagen, es gäbe keine Auferstehung der Toten". Nun aber fährt der Apostel Vers 12 so fort, als ob die ganze Berufung auf die historischen Geschehnisse Vers 5—11 nicht geschrieben wäre. Denn es heißt Vers 12: „Wenn nun also Christus verkündigt wird (man müßte statt dessen erwarten: „wenn also Christus sich selbst so vielen bezeugt hat"), daß er sei von den Toten erweckt, wie können etliche unter euch sagen, es gäbe keine Auferstehung der Toten?" Wenn irgendwo in der Bibel ein Interpolat unzweifelhaft feststeht, so ist es hier der Fall. Und nur das Interesse, diese Stelle als wertvolles Zeugnis für die Geschichtlichkeit Jesu benutzen zu können, scheint die Theologen gegen die Einsicht in ihren sekundären Charakter so blind gemacht zu haben. Wie spät die Stelle ist, ergibt sich ja offenkundig überdies daraus, daß in diesem Katalog ein allerdings nicht sehr glücklicher Versuch angestellt wurde, die Auferstehungsberichte der Evangelien mit dem Pfingstwunder der Apostelgeschichte auf eine Linie zu bringen.[1])

So bleiben nur noch 3 Stellen im Rest, die aus Paulus dafür angeführt werden können, daß er einen geschichtlichen Jesus voraussetze: 1. Korinther 7, 10, wo sich der Apostel in der Ehescheidungsfrage auf den Kyrios beruft: „Den Ehelichen aber verkündige nicht ich, sondern der Herr, daß die Frau vom Manne nicht sich scheiden darf". Man muß im Lesen alter Quellen ein recht wenig geübtes Auge besitzen, um hier nicht zu sehen, daß die vier Worte nach verkündige ich: „nicht ich, sondern der Herr" von einem Abschreiber stilwidrig hineingezwängt sind, weil ihm bereits die Schriften der Evangelien mit den betreffenden Worten Jesu über die Ehescheidung bekannt waren. Dem, der hierüber noch im Zweifel sein sollte, kann die gründliche Arbeit Eduard

[1]) Von Soden hat in seiner von mir angegriffenen Schrift die Stelle I Kor. 15, 6b falsch zitiert. Leider ist mir der Fehler erst aufgefallen, als der Druck meiner Schrift schon fertig war. Meine dort an das Zitat angeknüpfte Folgerung ist also hinfällig. Doch ändert das nichts an meiner oben begründeten Gesamtauffassung der Stelle.

Hertleins in den protestantischen Monatsheften (1906) empfohlen werden, der dort überzeugend nachgewiesen hat, daß die betreffende Entscheidung erst aus Paulus in die synoptische Überlieferung hineingekommen ist.

Ebenso deutlich ergibt sich 1. Korinther 9, 14 bei näherem Zusehen als späteres Interpolat. Schon die Einleitung: „so auch der Herr" klingt verdächtig. Entscheidend aber für die spätere Herkunft der Stelle ist auch hier wieder der Sinn. Wenn dem Apostel ein so klarer, ausdrücklicher Befehl des Herrn vorlag, daß, die das Evangelium verkündigen, sich auch vom Evangelium nähren dürfen, — was hat er dann erst noch nötig, einen umständlichen Beweis für dieses, sein gutes Recht aus dem Alten Testament zu führen, wie es Vers 13 unmittelbar vorher geschieht?[1])

Bleibt noch im Rest die Stelle 1. Thess. 4, 15. Eine sehr interessante Stelle und denen, welche den eschatologischen Einschlag gerne aus den Reden Jesu hinaus eskamotieren möchten, höchst unbequem. Es heißt

[1]) Als ein 4. Interpolat ist die Stelle I. Cor. 9, 5b anzusprechen, wo auf die Frage des Apostels: „Haben wir nicht auch Vollmacht, eine Schwester als Frau mit umherzuführen?" der Zusatz folgt: „wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas?" Schläger weist darauf hin, daß auch hier wieder der für den Interpolaten charakteristische Ausdruck „der Herr" auftaucht und daß, wie 15,7 „alle Apostel", hier „die übrigen Apostel" als ein abgeschlossener Kreis erscheinen. Inhaltlich aber hat schon B. Bauer das Bedenken erhoben: „Welche Vorstellung, daß Petrus *umhergezogen* ist, die Zwölfe *wandernde* Apostel gewesen seien, die den Korinthern genau bekannt waren! Später erst — im 2. Jahrh. waren sie als solche jedermann bekannt."

G. Schläger faßt das Ergebnis seiner eingehenden kritischen Untersuchung der angeführten Stellen in die Sätze zusammen:

1. Die wenigen Stellen, in denen Paulus Kenntnis von geschichtlichen Einzelheiten aus dem Leben Jesu zeigt, finden sich in den 4 Hauptbriefen nur im I. Cor.

2. An all diesen Stellen und *nur* an diesen wird die Bezeichnung „der Herr" von Christus gebraucht.

3. Die Stellen sind — mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit — Einschübe in den Text. Am deutlichsten hebt sich der Abendmahlsbericht I. Cor. 11, 23—32 als Interpolation aus dem Zusammenhange ab.

4. Der Interpolator betont die „Überlieferung", die er empfangen und weitergegeben hat (11, 23; 15, 2—3; 11, 2).

Wir möchten hinzufügen: daß gerade *nur* in dem *einen* Korintherbriefe die, aus den angeführten Gründen verdächtigen, Hinweise sich finden, aus denen man eine Bekanntschaft Pauli mit Jesu Erdenleben erschließen könnte, macht sie überdies noch besonders fragwürdig.

dort nämlich: „Nicht möchten wir euch in Unwissenheit lassen, Brüder, über die Entschlafenen, damit ihr nicht trauert, wie auch die andern, die nämlich, welche keine Hoffnung haben. Denn, wenn wir glauben, daß Jesus gestorben ist und auferstanden, so wird auch Gott die Entschlafenen durch Jesum mit ihm hinführen. Denn dies sagen wir euch in einem Herrnwort, daß wir Lebenden, die übrig bleiben, bis zur Ankunft des Herrn, in keiner Weise etwas voraus haben vor den bereits Entschlafenen. Denn er selbst, der Herr, wird unter Weckrufen mit der Stimme eines Erzengels und der Posaune Gottes herabsteigen vom Himmel und die Toten in Christus werden auferstehen zuerst; dann werden wir, die Überlebenden gleichzeitig mit ihnen entrückt werden auf Wolken zur Begegnung des Herrn in die Luft und so werden wir alle Zeit mit dem Herrn zusammen sein. So tröstet einander in diesen Worten." — Wir fragen die Theologen: wollt ihr wirklich von eurem Jesus, den ihr als den größten religiösen Genius der Welt verkündet, behaupten, daß er selbst diese Worte über seine Ankunft aus dem Himmel und über das Schicksal der vorher gestorbenen Gläubigen gesprochen habe? Wenn ja, warum findet sich dann ein so bedeutsames Wort, das sich doch mit seiner hochinteressanten anschaulichen Detailschilderung dem Gedächtnis der Hörer ganz besonders eingeprägt haben mußte, in keinem der drei Evangelien und an keiner der Stellen, wo sich dort Jesus über seine Ankunft vom Himmel her ausgesprochen hat (vgl. Markus 9, 1, Matthäus 16, 28, Lukas 9, 27)? Und überdies, wie steht es um die einzigartige religiöse Genialität eines Mannes, der sich in solchen Schwärmereien über seine eigene Zukunft ergeht, die längst von dem geschichtlichen Verlauf selbst als Wahn und Irrtum erwiesen wurden? Sagt man, er habe damit den herrschenden Anschauungen der Zeit seinen Tribut gezollt, so meine ich, daß es gerade das Merkzeichen der wirklich genialen Person sein sollte, über das hinauszukommen, was sich in den zeitgenössischen Anschauungen an minderwertigen und illusionären Vorstellungen nachweisen ßt. — Wenn aber die Stelle, weil sie in das geforderte Jesusbild inen allzu phantastischen Zug hineinträgt, und weil ihr Inhalt sonst nicht bezeugt ist, als nicht von Jesus herstammend zugestanden wird, nun, dann ist ja prinzipiell der Boden einer Verständigung mit

der konservativen Richtung gewonnen. Denn sie hat damit zugestanden, daß es paulinische Zitate von „Herrnworten" gibt, die Paulus nicht aus einer Überlieferung, sondern *aus sich selbst* geschöpft haben muß (vergl. 2. Kor. 13, 3). Und tatsächlich verhält es sich so, daß in der urapostolischen Zeit ein jeder, der sich mit dem „Geist des Herrn" begnadet fühlte, sich auch zu Aussprüchen berechtigt glaubte, die er als „Worte des Herrn" verkünden durfte [1]).

Noch bleibt im Rest ein Wort aus den doktrinären, wie oben bemerkt, wahrscheinlich späteren Partien des Galaterbriefes, das aber, selbst wenn es urpaulinisch wäre, doch nichts gegen unsere Auffassung besagen könnte. Es steht Kap. 3, 1 und lautet: „O unverständige Galater, wer hat euch bezaubert, denen vor die Augen Jesus Christus vorgezeichnet wurde als Gekreuzigter?" Ein Unbefangener kann in dieser Stelle nicht mehr finden, als daß der Autor sagen will: es ist euch Galatern hinlänglich und so anschaulich, wie möglich, klar gemacht, daß der Messias als gekreuzigter Messias gedacht und geglaubt werden muß.

Aber nun, was wollen die paar, doch immerhin in ihrer Authentie anfechtbaren und im Grunde herzlich belanglosen Stellen gegen die durch nichts hinwegzuräumende Tatsache besagen, daß die *ganze* paulinische Verkündigung sonst nichts von dem (uns nur aus den Evangelien bekannten) Erdenleben des Messias verwertet? Kann man sich mit Rücksicht auf des Apostels eigenen Bericht von einem längeren Zusammensein mit denen, die nach dem Evangelium die Vertrautesten Jesu gewesen sind, nicht darauf zurückziehen, er habe von all dem, was uns die Evangelien erzählen, nichts gehört, so läßt sich auch schlechterdings kein Grund dafür beibringen, warum er das Gehörte in seinen Schriften nirgends verwertet. Greift man zu der Ausflucht,

[1]) Übrigens macht Dr. G. *Schläger* in seiner bemerkenswerten Arbeit über „Das Wort Kyrios in seiner Beziehung auf Gott oder Jesus Christus" (Theol. Tijdschrift 1898 u. 1899) darauf aufmerksam, daß bei dem auffallenden Fehlen des Artikels vor Kyrios in V. 15a, das zu 15b, 16 und 17 kontrastiert, hier wahrscheinlich Kyrios = Gott und das „Herrnwort" als göttliche Offenbarung zu verstehen ist, wobei der Autor vielleicht an ein Wort aus einer in hohem Ansehen stehenden Apokalypse — Schläger verweist treffend auf 4. Esra 5, 41 f. — gedacht hat. Das letztere ist auch mir in diesem Fall sehr wahrscheinlich.

daß Paulus sein Wissen von dem irdischen Jesus nur in seinen mündlichen Vorträgen mitgeteilt habe, so widerspricht dem sein eigenes Zeugnis 2. Kor. 5, 16: „So kenne ich von nun an niemand nach dem Fleisch, selbst wenn ich nach dem Fleisch einen Christus gekannt hätte, so will ich doch jetzt nichts mehr davon wissen". Nun wird freilich eben diese Stelle als Schlüssel zur Erklärung dafür verwandt, warum sich Paulus über alle Taten und Lehren des irdischen Christus geflissentlich ausschweigt. Er soll das grundsätzlich getan haben: als der Schöpfer einer einzig mit dem Tode und der Auferstehung Christi rechnenden Theorie habe er es abgelehnt, auf das je Bezug zu nehmen, was er doch über Jesu Leben und Lehren auf Erden gehört haben mußte. Allein, wie ich schon in meiner Diskussionsrede beim hiesigen Religionsgespräch vom 1. Februar betont, reicht diese Begründung zur Erklärung jener Tatsache nicht aus: Der um die Berechtigung seiner Lehre wie ein Verzweifelter Kämpfende hätte es ganz gewiß nicht verschmäht, — und in den beiden angeführten Stellen 1. Kor. 7, 10 und 9, 14 hätte er es ja nach dem Zugeständnis der Theologen tatsächlich auch getan — zur Begründung seines Evangeliums charakteristische Aussprüche und Momente aus den instruktiven Auseinandersetzungen Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten heranzuziehen. Man denke nur an die große, gegen diese gerichtete Rede Matthäus 23 und erinnere sich, daß auch nicht einmal der leiseste Anklang an diese antipharisäische Polemik Jesu in der seines großen Apostels widerklingt, daß auch nicht einmal der für die evangelische Überlieferung so charakteristische Ausdruck „die Schriftgelehrten und Pharisäer" bei dem gegen das mosaische Gesetz kämpfenden Autor der Paulusbriefe sich findet. Es ist leicht, über diese Tatsachen mit Stillschweigen hinwegzugehen, aber ebenso schwer, dafür unter der Voraussetzung, daß der Autor der Paulusbriefe von dem geschichtlichen Jesus etwas gewußt habe, eine ausreichende Erklärung zu bieten. Wenn er beispielsweise etwas davon gewußt hätte, daß Jesus am Passahfest der Juden gekreuzigt wurde, wie wundervoll hätte er das doch für seine Theorie verwerten können, daß durch Christum die alttestamentliche Gesetzesanstalt aufgehoben und abgelöst worden sei! Und wie isoliert steht doch die so viel angerufene Stelle von der Abendmahlseinsetzung 1. Kor. 11 da, wo ausdrücklich von dem „Kelch des

Neuen Testaments in Christi Blut" die Rede ist! Wenn diese Stelle kein Interpolat, und es also einem Paulus wirklich bekannt gewesen wäre, daß schon Christus selbst vor seinem Tode sein Blut ein „Blut des Neuen Testamentes" genannt hat, wahrlich keine Dialektik der Welt könnte es uns dann begreiflich machen, daß sich nirgends sonst eine Berufung Pauli auf dies klassische, für seine Theorie so eminent wichtige Wort aus Jesu eigenem Mund findet.

Darum bleibt es dabei: — und weder von Soden noch J. Weiß, noch H. Holtzmann konnten etwas Durchschlagendes gegen die so auffallende Tatsache vorbringen — Paulus verrät keinerlei Bekanntschaft mit dem Jesus, den die Evangelien schildern, obwohl er doch nach seinem eigenen Bericht tagelang mit denen verkehrt hat, die nach dem einzigen Zeugnis von einem Erdenleben Jesu, nämlich nach der Darstellung der Evangelien, die vertrautesten Jünger Jesu und die Zeugen seines Todesschicksals gewesen sein sollen. — Wir, die wir von Jugend auf mit dem Inhalt der evangelischen Berichte vertraut sind, können uns ja kaum noch vorstellen, welchen Eindruck wir wohl gewinnen würden, wenn uns über die Ursprünge des Christentums und die Person des Erlösers keine anderen Quellen zur Verfügung stünden, als die älteren unter den neutestamentlichen Briefen und die „Offenbarung Johannis". Wir lesen heute unwillkürlich unsere ganz wo anders hergenommene Kunde von einem irdischen Jesus beim Lesen der paulinischen Briefe in diese hinein.

Ergänzend möchte ich kurz folgende Punkte noch ausdrücklich hervorheben: Nirgends erwähnt Paulus irgend eine Lokalität oder Zeit des Wirkens Jesu. Nirgends auch, so sehr ihm der Verweis darauf nahegelegen haben müßte, daß Jesus in der heiligen Stadt Jerusalem hingerichtet wurde, nirgends, daß dies am großen Bundesfest der Juden, nirgends auch, daß dies, was wiederum für ihn äußerst wichtig erscheinen mußte, auf ganz ungesetzlichem Wege geschehen ist. Nirgends erwähnt er den Pontius Pilatus oder etwa den Verräter. Er kennt, falls wie gezeigt wurde, 1. Kor. 15, 5—11 wegfällt, nicht die Zwölfzahl der Jünger. Gerade an den Hauptstellen, wo er von seinen Reisen nach Jerusalem erzählt, erwähnt er sie nicht, er weiß nichts von den

vielen Wundern, die Jesus getan haben soll, und kennt und verwertet nirgends die charakteristische Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn", der wir in den Evangelien Schritt für Schritt begegnen [1]).

Was gegen das erdrückende Gewicht dieser so auffallenden Tatsache, daß einem Paulus die erschütternden und erhebenden Erlebnisse, die seine Mitarbeiter und Zeitgenossen einst in der unmittelbaren Gefolgschaft Jesu durchlebt haben sollen, eine fremde Welt zu sein scheinen, von den Theologen bis jetzt vorgebracht wurde, kann nur als gekünstelte, ja gequälte Zurechtlegung angesprochen werden.

Dazu darf ich noch erwähnen, daß auch andere ältere Schriften in und außer dem Neuen Testament ebenso deutlich verraten, daß sie von dem in den Evangelien geschilderten Erdenleben Jesu nichts wissen, so die „Offenbarung Johannis" und der Jacobusbrief. Gerade der Jacobusbrief verdient hier eine ganz besondere Beachtung, denn in ihm finden sich allerlei Sprüche, denen wir in den Evangelien als Sprüchen Jesu begegnen, während der Brief sie nirgends als solche zitiert [2]). Und dann ist insbesondere auf die Stelle 5, 7 ff. aufmerksam zu machen. Da heißt es: „Seid nun geduldig, ihr Brüder, bis zur Ankunft des Herrn .... Stärket eure Herzen, denn die Ankunft des Herrn ist nahe gekommen. Murret nicht gegeneinander, ihr Brüder, damit ihr nicht im Gericht verurteilt werdet. Siehe der Richter steht schon vor der Tür. Als Beispiel im Leiden und in der Geduld nehmet" — und nun sollte man doch bei einem Autor, dem die Passionsgeschichte der Evangelien bekannt ist, einen Hin-

[1]) P. W. Schmiedels Erklärung dafür, daß Paulus den „Menschensohn" nirgends erwähnt, „seine heidenchristlichen Leser hätten darunter einen reinen Menschen verstanden, also das Gegenteil von dem, was er über Christus ihnen einprägen wollte", — kann ich in keiner Weise als stichhaltig anerkennen, da ja auch dem Autor der Paulusbriefe, der den Christus als den „zweiten Adam" auffaßt, alles an dem Nachweis lag, daß der Tod des vom Vater zum Sühnopfer in die Welt gesandten Sohnes der Tod eines im „Sündenfleisch" erschienenen Menschen gewesen ist. Wenn sonst nirgends, so wäre doch in der berühmten Stelle Phil. 2, 7 ff. ein Hinweis auf jene eigene Selbstbezeichnung Jesu zu erwarten, falls Paulus sie überhaupt gekannt hat. Und, wenn Gal. 1 und 2 mit Schmiedel als echt anzuerkennen sind, dann mußte er sie gekannt haben. [2]) Ähnlich verhält es sich auch im Römerbrief (vergl. 12, 14 und 2,1 nebst 14, 4 mit Matth. 5, 44 und 7, 1—2). Der Autor von 13, 9 f., wo jeder Verweis auf Jesum fehlt, kann unmöglich Mark. 12, 28—31 und die Parallelen gekannt haben. — Ähnlich auch I. Thess. 5, 2 verglichen mit Matth. 24, 43.

weis auf diese erwarten, aber nein! — „die Propheten, die im Namen des Herrn" — Herr ist hier im alttestamentlichen Sinne gemeint — „geredet haben. Siehe wir preisen selig, die ausgeharrt haben. Von der Geduld Hiobs habt ihr gehört und habt den Ausgang, den ihm der Herr gab, gesehen." Wie merkwürdig, daß ein christlicher Schriftsteller, dem von dem geduldigen Leiden Jesu etwas bekannt geworden war, als Beispiel in der Geduld seinen Lesern den Hiob hinstellt und des Herrn selbst, von dessen baldiger Ankunft er soeben geredet hatte, mit keiner Silbe erwähnt! Wie erklärt sich das? Doch einzig daraus, daß der Verfasser von dem in den Evangelien geschilderten Erdenwandel Jesu überhaupt noch nichts wußte.

Nicht anders verhält es sich mit der 1883 wieder aufgefundenen „Lehre der zwölf Apostel". Auch da findet sich eine ganze Reihe von Sprüchen, die uns von den Evangelien her bekannt sind, ohne daß sie hier als Zitate eines auf Erden lehrenden Jesus angeführt werden. Besonders charakteristisch und beachtenswert ist dabei, daß in den Kapiteln 9 und 10, welche die Vorschriften über die Feier bei der Eucharistie enthalten, die uns aus den Evangelien bekannten Einsetzungsworte des Abendmahls gänzlich fehlen, während statt dessen drei Gebete angeordnet werden, die ihren jüdischen Ursprung noch sehr deutlich verraten. Nur bei dem unmittelbar vorher zitierten Herrngebet findet sich (8, 2) der Zusatz: „wie der Herr in seinem Evangelium befohlen hat". Da aber die ganze Apostellehre sonst nirgends eine Spur von Bekanntschaft mit den Evangelien verrät, so kann gar kein Zweifel darüber walten, daß hier ein Späterer, dem die Evangelien längst in ihrem kanonischen Ansehen bekannt waren, durch die an die Bergpredigt erinnernde Wendung (8, 1): „eure Fasten sollen nicht mit denen der Heuchler stattfinden", veranlaßt wurde, in die Stelle vom Gebet das ihm bekannte „Herrngebet" einzufügen.

Auch die übrige sogenannte patristische Literatur — es sind das die ältesten uns handschriftlich erhaltenen, aber später nicht in die Sammlung des Neuen Testamentes aufgenommenen christlichen Schriften (aus dem Anfang und der Mitte des 2. Jahrh. n. Chr.) — läßt uns denselben Tatbestand erkennen, der uns schon in den Paulusbriefen aufgefallen ist:

Sehen wir von zwei Zitaten von „Worten des Herrn Jesu" im 1. Clemensbrief ab, so verraten sie noch keine Bekanntschaft mit den Einzelheiten der evangelischen Berichte und den vielen Reden Jesu darin. Nirgends wird in dieser Literatur der Beweis der neuen Lehre etwa aus Worten Jesu geführt, sondern ausschließlich durch Verweise auf Stellen des Alten Testamentes. — Sehr interessant und für die Entstehung der „Herrnsprüche" bedeutsam aber ist eine Stelle im 22. Kap. des 1. Clemensbriefes: „Dies alles sichert auch der Glaube an Christus, denn dieser selbst ruft uns durch den heiligen Geist also herbei". Und nun folgt ein Zitat, nicht etwa aus den Evangelien, sondern aus dem 34. Psalm, wo es heißt: „Kommt her, Kinder, höret mir zu, ich will euch die Furcht des Herrn lehren". Jeder, dem das Matthäus-Evangelium bekannt ist, würde aber an dieser Stelle das bekannte Wort Jesu erwarten: „Kommt her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid". Man beachte insbesondere, daß hier Christus es ist, der auch schon im Alten Testament durch den Mund der Propheten gesprochen hat. Der „Heilige Geist", der durch jene gesprochen hat, ist kein anderer als Christus, und so begreift man es, daß dann auch die christlichen Propheten, was ihnen der Geist geoffenbart, als „Worte des Herrn" propagieren konnten, daß, wie Ed. Hertlein in den Prot. Monatsheften 1904 nachgewiesen, die „Herrnsprüche" — abgesehen von den als Christussprüche des Auferstandenen und Erhöhten angeführten — offenbar ursprünglich und auch noch bei Paulus nichts anderes als messianisch ausgelegte Worte des Alten Testamentes sind.

Gehen wir nun auf den Charakter der Evangelien selbst ein, so ist zunächst ein Wort über den von J. Weiß versuchten Nachweis vorauszuschicken, daß Markus, das älteste Evangelium, schon aus der Zeit vor 70 stammen müsse. Die denkwürdigen diesbezüglichen Auslassungen eines Gelehrten, der nicht müde wird, neben der stereotypen Beschimpfung und Verächtlichmachung eines Drews, auch immer aufs neue seinen Fachgenossen Versäumnisse und methodische Entgleisungen in Erinnerung zu bringen, verdienen „als Musterbeispiel für die Wissenschaft von Weiß" wörtlich wiedergegeben und auf ihren Gehalt analysiert zu werden. Es ist dann freilich zu

fürchten, daß mancher Leser von dieser einen Kostprobe Weißscher Apologetik schon so genug bekommt, um sich das Eindringen in den gewaltigen übrigen gelehrten Apparat, den Weiß aufgewandt hat, zu schenken. Er sagt: „Nun gibt es aber gerade für Markus die Möglichkeit einer ganz festen chronologischen Ansetzung; der Beweis ist längst" — nämlich von ihm selbst in seinem „Ältesten Evangelium" — „gegeben, wird aber natürlich nach guter theologischer Sitte" — ist Weiß, der beispielsweise mein 1909 erschienenes „Christusproblem" völlig ignoriert hat, nicht auch ein Vertreter dieser von ihm ironisierten theologischen Sittlichkeit? — „von den Mitforschern ignoriert. Einerseits ist die Entstehung dieser Schrift vor dem Tode des Paulus und Petrus undenkbar", — warum, wird nicht gesagt — „andrerseits kann sie nicht n a ch 70 verfaßt sein. Denn" — man ist gespannt — „das 13. Kapitel, die Wiederkunftsrede, sagt mit größter Klarheit, daß der Untergang des Tempels mit Weltuntergang und Parusie zusammenfallen werde. Dieser Gedanke war nach dem Jahre 70 nicht mehr möglich. Außerdem soll vorher die Heidenmission beendet sein (Mark. 13, 10); damit ist sowohl die Zerstörung des Tempels wie die Wiederkunft Christi in eine beträchtliche Ferne gerückt. Der Verfasser muß also geschrieben haben, noch ehe Jerusalem durch das römische Heer ernstlich bedroht war. Damit sind die Jahre 64—67 oder 68 als allein mögliche Abfassungszeit des Markus festgelegt."

Es wäre in der Tat ein unschätzbarer Gewinn, wenn diese frühe Datierung des Markus „f e s t g e l e g t" wäre und dazu auf eine so einfache Weise, wie es uns Weiß hier vordemonstriert. Man könnte ihm zu dieser genialen Entdeckung nur gratulieren. Nun steht es aber, wie leicht zu zeigen, um diese „Festlegung" mehr als schief, und ich bin, freilich mit etwas besseren Gründen als er (in seiner auf eine höchst fragwürdige Notiz des Philostorgius sich stützenden Fußnote S. 91/92) in der Lage, ihm das Wort heimzugeben: „Mit solchen s c h e i n b a r g e l e h r t e n Beweisstücken wird gearbeitet".

Also zur Sache: Wir nehmen vorerst als richtig an, was von den meisten neueren Kritikern abgelehnt wird, daß das 13. Kapitel einen Bestandteil des Urmarkus und vom 1. bis zum letzten Vers ein einheitliches, der Feder des Evangelisten entstammendes Stück bildet. Was

ist dann festgelegt? Ein offenbares Wunder, daß nämlich entweder Jesus selbst, oder auch der Evangelist, der ihm die Worte V. 2 in den Mund legt, den Fall von Jerusalem ganz genau und bestimmt, „mit größter Klarheit", wie Weiß sich ausdrückt, vorausgesehen hat. Freilich hätte dann nach Weiß der betreffende Prophet, der so sicher die Zerstörung des Tempels voraussah, Jesus oder der Evangelist, sich in bezug auf das, was nach dem so sicher vorausgeschauten Ereignis unmittelbar folgen sollte, ganz gewaltig verrechnet, was dann freilich eben als Beweis dafür dient, daß die Weissagung — von Jesus oder dem Evangelisten — vor 70 gemacht sein muß.

Ein apologetisches Schlußverfahren wahrlich, das jedem päpstlich approbierten Kommentar zum Neuen Testament wohl anstehen würde. Aber unter Männern der Wissenschaft? War es nicht reine Nächstenliebe, wenn die akademischen Kollegen diesmal die Entdeckung ihres Genossen lieber totschwiegen? Eine wahrhaft wissenschaftliche Methode pflegt damit zu rechnen, daß wenn irgendwo ein historisches Datum ganz bestimmt vorausgesagt wird, der Standort des Redenden hinter und nicht vor dem Ereignis zu suchen ist. Den Glauben beispielsweise, daß Daniel vor der syrischen Bedrängnis zur Zeit des Nebukadnezar, in der das Buch seinen Standpunkt nimmt, geschrieben sei, wird selbst Weiß den Orthodoxen überlassen, wiewohl er auch unter ihnen nur wenige Vertreter einer so rückständigen Auffassung finden wird. Allein dort handelt es sich um das Alte Testament und hier um das Neue und den Jesus der Theologen! Wer lesen kann, findet leicht, — und die meisten wissenschaftlichen Theologen haben es längst gefunden, so ein Führer wie H. Holtzmann, — daß Kap. 13 kein einheitliches Stück ist. Dem Autor der Einleitung V. 1—3 freilich und dem der beiden Schlußpartien 28 f und 30—32 ist — ex eventu — der Fall von Jerusalem bekannt, dessen Weissagung er zu Anfang Jesu in den Mund legt. Einleitung und Schluß aber machen die Einlage des längst von den bedeutendsten Kritikern als alte Apokalypse aus dem jüdischen Krieg erkannten Mittelstücks erst begreiflich. Die Einleitung setzt den Fall des Tempels voraus — das Mittelstück, die Apokalypse, setzt (jedenfalls in ihrer jetzigen, christlichen Bearbeitung, vielleicht aber

auch schon in ihrer jüdisch-messianischen Vorlage) hinter das Ende der nahe zu erwartenden Katastrophe die Ankunft des Messias. Der Benützer der Apokalypse aber empfindet es peinlich, daß bis jetzt diese Ankunft ausgeblieben und die Gläubigen anfangen, dieser Erwartung gegenüber gleichgültig zu werden. Das Ausbleiben entschuldigt er damit, daß es auf Tag und Stunde, über die auch Jesus nichts vorhersagen zu können bekannt habe, nicht ankomme, daß aber doch das Ende jeden Augenblick eintreten könne.

Mit dieser Auffassung aber werden all die schönen weittragenden Folgerungen hinfällig, die ein die Chronologie der urchristlichen Literatur gewaltsam nach rückwärts schraubender Theologe aus diesem Passus holen zu können glaubt. — Aber freilich auf einen Mann, der die naive Betrachtung des Neuen Testamentes am Ende als die beste Methode, zu *seinen* Resultaten zu kommen, anpreist und bei allen wahrhaft kritischen Köpfen „radikalen Fanatismus, kritische Überreiztheit" und „krankhafte Skepsis" feststellt, werden solche Erwägungen keinen Eindruck machen.

Doch es verlohnt sich den Deduktionen eines Weiß noch weiter nachzugehen: Nach ihm sagt das 13. Kapitel „*mit größter Klarheit*, daß der Untergang des Tempels mit Weltuntergang und Parusie *zusammenfallen* werde." Kann Weiß besser lesen als wir? Was ich lese ist nur, daß die Ankunft des „Menschensohns" aus den Wolken des Himmels in die Zeit *nach* der bis zu V. 24 geschilderten Drangsal — „in jenen Tagen" ist die stereotype Einführung apokalyptischer Weissagung — verlegt wird. Und dieser Gedanke war nach dem Jahre 70 nicht nur nicht unmöglich, sondern geradezu notwendig. Zeigen doch die unmittelbar darauf folgenden Partieen vom Feigenbaum und dem verreisenden Hausherrn die Absicht des Evangelisten, seine Leser, nun, da man eine Katastrophe wie die in der vorhergehenden Apokalypse geschilderte hinter sich hatte, vor Sorglosigkeit zu warnen.

„Außerdem," schreibt Weiß weiter, „soll *vorher* die Heidenmission beendet sein." Man beachte das „*vorher*"! Vor was? Vor der Ankunft des Messias oder vor der geschilderten Drangsal? Darauf kommt offenbar sehr vieles an. Weiß meint: „Vor der Zerstörung der

Stadt" und er gewinnt dann, was er haben wollte, daß der Autor jedenfalls nicht nach 70 geschrieben haben könne und mit einer viel, viel späteren Erfüllung seiner sonst so bewundernswert sicheren und eben darum mißtrauisch machenden Vorhersagung der Zerstörung des Tempels gerechnet habe. Aber auch hier versetzt uns, wenn wir den Text selbst ansehen, die Kritiklosigkeit, um nicht zu sagen Leichtfertigkeit, des liberalen Theologen in Erstaunen. Denn wie verhält sich zu der Deutung des Theologen der Text? Die Apokalypse beginnt V. 5. Dort heißt es, die Jünger sollen sich in acht nehmen, daß keiner der vielen falschen Messiasse, die kommen werden, sie irreführen. Sie hören von Kriegsgerüchten. Aber das ist noch nicht das Ende. Es wird sich erheben Volk gegen Volk, Erdbeben und Hungersnöte wird es geben. Das ist der Anfang der Wehen. Dann V. 9 die Mahnung: „Man wird euch den Gerichten übergeben .... vor Statthaltern und Königen, zum Zeugnis für sie." Und nun unmittelbar darauf, V. 10: „Und zu all den Völkern muß zuerst die Verkündigung des Evangeliums gebracht werden." Dann V. 11: „Wenn sie euch zur Auslieferung abführen, so sorgt nicht vorher, was ihr reden sollt.... Der heilige Geist ist der Redende. Es wird ein Bruder den andern ausliefern. Ihr werdet allgemein verhaßt sein um meines Namens willen. Wer aber bis ans Ende ausharrt, der wird gerettet werden." Und nun folgt V. 14 die bekannte Stelle vom „Scheusal der Verwüstung".

Nun frage ich: worauf bezieht sich in Vers 10 das „zuerst"? Weiß wirft zwar einmal mit der ihm eigenen Unverfrorenheit einem Kalthoff und Drews vor, sie könnten beide nicht lesen, — leider müssen wir aber auch hier den Vorwurf gegen ihn selbst richten. Denn, wer je kritisch lesen gelernt hat, muß merken, daß Vers 10 ein den Zusammenhang zerreißendes Interpolat ist, dessen Herkunft sehr leicht zu motivieren ist. Da der christliche Redaktor der ursprünglichen Apokalypse in deren Aufzählung der einzelnen Etappen, in denen die Drangsale sich häufen werden (V. 8. V. 14. V. 24), schon V. 9 die Erfahrungen der Christenverfolgungen eingefügt hat, fühlt sich ein späterer Interpolator zu der erklärenden Notiz gedrungen, daß näm-

lich vor der Erfüllung dieser ganzen Weissagung die christliche Missionsarbeit vollendet werden müsse.

Dafür, daß in Kap. 13 eine ältere, jüdische und dann christlich umgearbeitete und erweiterte Apokalypse hier eingearbeitet ist, spricht neben vielen, den Kennern der apokalyptischen Literatur bekannten Gründen schon der eine Umstand, daß Kap. 13 das einzige im Markusevangelium ist, das einen längeren, auch bei Lukas und Matthäus seine Parallelen findenden Redekomplex enthält. So verstanden ist dann das ganze Kapitel im Gegensatz zu dem, was Weiß daraus folgert, gerade umgekehrt ein Beweis dafür, daß unser Markusevangelium erst eine beträchtliche Zeit nach 70 entstanden sein kann. Mag immerhin die ursprüngliche Apokalypse ins Jahr 69 fallen; — der Umstand, daß hier offenbar vom Evangelisten ein älteres Stück benützt wurde, wobei er die Worte über den Tempel und das Gleichnis vom Feigenbaum als Klammern verwendet, spricht deutlich genug für die spätere Entstehung des Evangeliums.

Was jedem kritischen Historiker die Geschichtlichkeit der Evangelien von vornherein verdächtig machen muß, ist fürs erste der Wundercharakter des ganzen Erzählungsstoffes, sodann die völlige Verzeichnung der Verhältnisse, unter denen Jesus wirkt und hingerichtet wird, und endlich das deutliche Hindurchschimmern einer dogmatischen Tendenz, die den dichterischen Charakter des Ganzen leicht erkennbar macht.

Hören wir, was dagegen die Verteidiger ins Feld führen: Der Wundercharakter kann natürlich von ihnen nicht ganz geleugnet werden, aber sie versuchen ihn doch, so viel sie können, abzuschwächen und einen Teil der berichteten Wundertaten Jesu als tatsächliche Wirkungen seiner suggestiven Macht aufzufassen, wobei nur merkwürdig bleibt, daß sich diese suggestive Wirkung genau nach dem in Jesaia 35, 5 ff., 42, 1—7 und 61, 1 vorliegenden Canon vollzogen haben soll: „Dann werden sich die Augen der Blinden auftun, und die Ohren der Tauben öffnen, dann wird der Lahme springen und die Zunge des Stummen wird jauchzen." Insbesondere Prof. von Soden ist es gewesen, der nicht müde wird, zu betonen, daß die Evangelien, frei von jeder orientalischen Phantastik, echteste, unmittel-

baren Erdgeruch verratende Wirklichkeit schildern. Einer solchen Entstellung gegenüber ist es nicht überflüssig, sich einmal mit aller Genauigkeit die Frage zu beantworten, was denn von dem ältesten Evangelium, dem nach Markus benannten, überhaupt noch übrig bleibt, wenn wir die Wunderberichte ausschalten. Mit dem Wunder, daß Johannes das Kommen Jesu vorausweiß, fängt es an; folgt das Wunder bei der Taufe und der Wüstenaufenthalt Jesu, wo er vom Satan versucht wird, von wilden Tieren umgeben ist und von Engeln bedient wird; folgen die Wunder — denn das sind es doch — wonach Leute, die Jesus bei ihrer Arbeit antrifft, auf das einfache Wort hin: „Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen", sofort ihre ganze Arbeit liegen lassen, um ihm zu folgen und nie wieder zu ihrer Arbeit zurückzukehren. Unmittelbar darauf folgt das Wunder in der Synagoge zu Kapernaum, wo ein in einem der Anwesenden hausender Dämon ohne weiteres den göttlichen Charakter Jesu erkennt; dann zieht Jesus Kranke heilend durch Galiläa, befreit einen Aussätzigen von der Lepra und gibt einem Paralytiker die Fähigkeit wieder, zu gehen und seine Tragbahre selbst nach Hause zu tragen. Es folgt das Wunder der Berufung des Levi. Die Heilung einer abgestorbenen Hand und außerdem vieler Unglücklicher, die, von unreinen Geistern besessen, sobald sie ihn nur sahen, niederfielen und sich, im Unterschied zu allen andern Augenzeugen, zu Jesu Gottessohnschaft bekannten (Mark. 3, 11 — eine für unsere Auffassung überaus bedeutsame Stelle!). Nach Berufung weiterer Jünger folgt die von den Schriftgelehrten einerseits und Jesu Familie andrerseits ausgehende Beschuldigung, daß Jesus selbst im Bunde mit dem Teufel stehe. Dann, nach dem Einschub der Gleichnisreden in Kap. 4, folgt die Stillung des Sturmes auf dem Meer, die Heilung des von einer Legion unreiner Geister besessenen Gerasseners, die Erweckung der Tochter des Jairus vom Tode und die Heilung einer blutflüssigen Frau; dann der Bericht, daß Jesus in Nazareth keine „Krafttat" tun konnte, außer, daß er einige Kranke durch Handauflegung heilte. Es folgt die Aussendung der Jünger, welche die ihnen von Jesus übertragene Wunderkraft bekundet, und dann, nach dem Einschub über den Tod des Johannes, die Speisung von 5000 Menschen mit 5 Broten und 2 Fischen, Jesu Wandel über den See und der Bericht, daß, wo

die Kranken nur die Quaste seines Gewandes berührten, sie geheilt wurden. Nach der Auseinandersetzung über das Händewaschen heilt Jesus aus der Ferne die Tochter der syro-phönizischen Frau, sodann einen Taubstummen und speist mit sieben Broten 4000 Mann, während man an Resten noch 7 Körbe Brocken aufhob. Den Pharisäern, die das messianische Erkennungszeichen von ihm fordern, schlägt er die Bitte ab, heilt aber sofort danach einen Blinden in Bethsaida, weissagt nach dem Bekenntnis des Petrus Leiden und Tod in Jerusalem und wird vor den Augen seiner 3 Lieblingsjünger in eine himmlische Erscheinung verwandelt. Unmittelbar darauf heilt er einen epileptischen Knaben, sagt zum zweiten Mal sein Leiden vorher, erlaubt es, daß auch andere mit dem Heilnamen „Jesus" Wunder tun, und bricht dann nach Jerusalem auf. Von jetzt ab treten die Wundertaten Jesu allerdings etwas zurück; die letzte ist die Heilung eines Blinden bei Jericho und die wunderbare Verfluchung eines Feigenbaums. Es folgt die Passionsgeschichte, in der sich übrigens des Wunderhaften, vor allem aber des Unglaubhaften übergenug findet. Was die Wunder anlangt, so verweise ich vor allem auf die Zeichen, mit denen nach Markus 15 der Tod Christi begleitet war. Viel wichtiger und charakteristischer aber ist die hellseherische Fähigkeit, die Jesus in diesen Tagen entwickelt, indem er bei der Annäherung an Jerusalem im voraus weiß, daß im nächsten Ort, Bethphage oder Bethanien, ein Eselfüllen für ihn bereit stehen werde, indem er ebenso am Rüsttage des Passahfestes voraus weiß, daß seine Jünger in der Stadt einem Wasserträger begegnen werden, der ihnen ein Lokal für das Abendmahl zur Verfügung stellt. Selbstverständlich weiß Jesus auch den Verrat seines Jüngers Judas genau voraus, ohne indessen irgendwelche Veranlassung zu dem Versuch zu nehmen, den Jünger in dessen eigenem Interesse von einer so verhängnisvollen Schandtat abzubringen. Doch dies nebenbei. —

Was bleibt, so fragen wir, abgesehen von einigen Auseinandersetzungen Jesu mit seinen Jüngern und mit den Pharisäern, an nicht wunderhaftem Erzählungsstoff im Markus-Evangelium überhaupt noch über? Man könnte höchstens die drei Perikopen von der Segnung der Kinder, der Abweisung des reichen Mannes und der Salbung in Bethanien nennen. Und angesichts

dieses Tatbestandes schreibt ein von Soden: „Nur der Unkundige wird sich von einem grundsätzlichen Mißtrauen gegen die Wahrheit der Berichte leiten lassen". — „Nimm und lies!" So hat uns Prof. J. Weiß am Schluß seines Ferienkurses emphatisch zugerufen. Und wir stimmen in diese seine Aufforderung von ganzem Herzen ein. „Nimm und lies!" — so möchten wir vor allem denen zurufen, die sich bis jetzt noch nicht von dem durch und durch legendaren Charakter der Evangeliendarstellung, der uns bei Matthäus und Lukas noch gesteigert entgegentritt, überzeugen konnten. Was soll dagegen das vielangerufene Zeugnis des Papias, von dem uns Eusеb berichtet, und wonach Markus, der Dolmetscher des Petrus, das, was von Christus gesagt und getan war, genau aufgeschrieben habe? Hier gibt es nur eine Alternative: Entweder, wir glauben an Wunder, und dann mag ja der Dolmetscher des Petrus, namens Markus, sich aus dem Munde dieses „Augenzeugen" alle die Wunder haben erzählen lassen, die er nach Papias-Eusеb „ohne Ordnung" nach des Apostels Berichten niedergeschrieben hat. Oder aber, dieser Dolmetscher des Petrus, wenn nicht sein Gewährsmann selbst, war — wiederum die Zuverlässigkeit des Eusеb-Papias vorausgesetzt — ein großer Schwindler[1]).

Nun werden aber von den Gegnern vor allem zwei Momente geltend gemacht: Die angebliche Unerfindlichkeit mancher Szene und das Lokalkolorit. Aber es ist ein ganz falscher Kanon, solche Szenen der evangelischen Geschichte, die ausnahmsweise keinen wunderhaften Charakter zeigen, darum als unerfindlich zu bezeichnen, als ob ein Dichter immer nur Wunder und nicht auch einmal natürliche Vorgänge erdichten könnte. Und soll denn eine Geschichte darum nicht erfunden sein können, weil das Lokalkolorit des Schauplatzes, wo sie sich abspielt, noch einigermaßen echt zu sein scheint? Wenn auch die erste Darstellung des Evangeliums aus Rom stammt, so kamen doch bekanntlich die Juden als Handelsleute überall hin und die frommen Juden schon aus religiösen Gründen auch einmal nach Jerusalem aufs Passahfest. Außerdem werden wohl die römischen Juden auch die jüdischen Schriftsteller, einen Josephus und Justus von Tiberias ge-

[1]) Bezüglich der ganzen Papias-Stelle verweise ich auf meine Schrift: „Wir Gelehrten vom Fach".

lesen haben. Warum also sollen einem römischen Juden keine geographischen Kenntnisse von Palästina zugetraut werden?[1]) Hatte er sie nicht aus eigener Anschauung, so konnte er sie sich doch aus Mitteilungen von Juden, die aus Palästina nach Rom gekommen waren, leicht verschaffen. Darin etwas Unwahrscheinliches zu finden, wäre geradezu lächerlich. Und was es mit dem „Erdgeruch" in den Reden Jesu auf sich hat, habe ich bereits in meiner gegen von Soden gerichteten Schrift etwas niedriger gehängt.

Mögen die Evangelisten immerhin da und dort eine richtige Information über palästinensische Verhältnisse verraten, so überwiegen doch weitaus diejenigen Momente, die beweisen, daß gerade der älteste Evangelist den Verhältnissen, in die er seine Erzählung hineinverlegt, gänzlich ferne steht. Dafür diene als Beispiel der Bericht über das Auftreten des Täufers. Die Flußtaufe war den Juden in Palästina fremd und der Jordan, den überdies Josephus in seinem Täuferbericht gar nicht erwähnt, nach der Mischna ungeeignet für Reinigungsbäder. Zudem hätte einer wohl kaum einen ungünstigeren Standort für eine Massenbewegung wählen können, als das unbewohnte Jordanufer, auf das der Evangelist nur verfällt, um nach der falsch verstandenen Stelle Jesaia 40, 3 den „Prediger" „in der Wüste" erscheinen zu lassen. — Nicht umsonst beruft sich Maurenbrecher, um die Zuverlässigkeit der evangelischen Überlieferung zu erhärten, gar nicht auf Markus, sondern auf den gelehrten Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte. Wir geben Maurenbrecher gerne zu, daß der Autor dieser Werke eine viel bessere Vertrautheit mit den Verhältnissen, in denen sich die Geschichte abgespielt haben soll, verrät, aber es ist ein durchaus ungerechtfertigter Schluß, darum bei Schriftwerken, deren sekundären Charakter die Kritik längst bewiesen hat, auf ein Schöpfen aus authentischen Quellen zu schließen. Wir halten uns also an den von dem späteren und besser orientierten Lukas in manchen Dingen korrigierten älteren Markus und wir begegnen hier einer Fülle äußerer und innerer Unmöglichkeiten und offen-

[1]) J. Weiß muß übrigens, gegen v. Soden (Hat Jesus gelebt? S. 23) zugeben (S. 137), daß „die geographische Anschauung des Evangelisten über gewisse Hauptsachen nicht hinausgeht."

barer Verzeichnungen. Nach von Soden soll der Verfasser die politischen Verhältnisse im ganzen richtig gezeichnet haben, und doch ist einem Markus nicht einmal bekannt, daß Herodes-Antipas kein König, als den er ihn einführt, sondern nur ein Tetrarch („Vierfürst") gewesen ist. — Sodann beruft man sich darauf, daß das Evangelium so viele unerfindliche Namen bringe. Und doch braucht man noch nicht einmal ein Dichter zu sein, um für eine Erzählung die erforderlichen Personen- und Ortsnamen zu „erfinden". Verschwiegen wird aber von den Verteidigern der Echtheit der Überlieferung, daß gerade diejenigen Namen darin fehlen, die man am ehesten erwarten sollte. So ist bei Markus nicht einmal der Name des Hohepriesters angegeben, der Jesum verurteilt haben soll. Und bei Lukas (3, 2) ist aller historischen Wahrheit entgegen eine Doppelregierung des Kajaphas mit seinem Schwiegervater Hannas angegeben. Nun, wenn wir sehen, — und ein Vergleich mit dem Johannes-Evangelium bestätigt das noch mehr — daß, je späteren Datums ein Evangelium ist, um so mehr Namen auftauchen, so kann uns das wahrhaftig nicht gerade veranlassen, einer Quelle wegen ihrer Namenangaben besonderes Zutrauen zu schenken. So finden wir bei Markus noch keinen einzigen Pharisäernamen genannt, es sei denn, daß man den Joseph aus Arimathia zu ihnen rechnen will, während wir bei Lukas den Simon und im 4. Evangelium (wo wir überhaupt mehr Eigennamen begegnen), noch einen Nicodemus kennen lernen.

Wie steht es aber mit den Ortsnamen, die sich wirklich vorfinden? Nun, daß es ein Galiläa gab, einen See Genezareth, einen Jordan und eine Stadt Jerusalem, das allerdings konnte auch ein römischer Jude richtig angeben. Die meisten anderen Namen aber lernen wir überhaupt nur aus den Evangelien kennen. Von größtem Gewicht ist hier der Umstand, daß eine Stadt Nazareth in der Zeitgeschichte Jesu nicht nachweisbar ist. Mit einer unglaublichen Leichtigkeit ist, wie von Soden, so auch J. Weiß über diese Tatsache hinweggegangen[1]). Auch Namen wie Golgatha und

[1]) Sollte auch, wie Weinel nachgewiesen haben will, der von Drews akzeptierte Versuch B. W. Smiths, die alte Sektenbezeichnung der Christen Nazoraioi von der Wurzel nasar = schützen, wachen, abzuleiten, verfehlt sein, so ist damit das

Gethsemane sind außer in den Evangelien sonst nirgends nachweisbar. Niemand hat eine Ahnung, wo die Gegend der bei Matthäus Gergesener, bei Markus Gerasener oder Gadarener — die Lesarten schwanken — genannten Bevölkerung zu finden ist.

Übrigens ist die Zahl der angegebenen Namen nicht einmal so groß. Fassen wir die Personennamen ins Auge, so finden wir außer dem nicht einmal übereinstimmend überlieferten Verzeichnis der zwölf Jünger, von denen die meisten spurlos in der Versenkung verschwinden, bei Markus nur noch Jairus, die zwei Marias, von denen die eine das eine Mal (Kap. 6) als Mutter Jesu, das andere Mal aber als eine Anhängerin Jesu (Kap. 15) auftritt, Salome, den Joseph aus Arimathia und Simon aus Kyrene, den Vater von Alexander und Rufus, und außerdem noch Simon den Aussätzigen. Während also Namen der Gegner Jesu nicht genannt werden, beziehen sich die vorhandenen Personennamen auf offene oder heimliche, alte oder neu gewonnene Anhänger Jesu, und das gibt zu denken. Wie ein Maler in einem historischen Gemälde Persönlichkeiten aus seiner Umgebung dadurch verewigt, daß er ihre Portraits als Modell für die in die Vergangenheit zurückprojizierten Figuren benutzt, so scheint mir auch der Dichter des Erdenlebens Jesu einzelne in der Geschichte

vorhandene Problem immer noch nicht aus der Welt geschafft: 1. Ein „Nazareth", soll es nun als Stadt oder Dorf gemeint sein, ist in der außerchristlichen Literatur der ersten Jahrhunderte, einschließlich Talmud, der über 60 galiläische Orte nennt, nicht nachweisbar. 2. Es ist schlechthin unverständlich, wie sich die Anhängerschaft eines Mannes, der bei seinem öffentlichen Wirken seine Heimatstadt verlassen und auch bei gelegentlichem Besuch dort keine Erfolge zu verzeichnen hatte, gerade nach diesem seinem Heimatort benannt haben soll, zumal da doch der darin enthaltene Hinweis auf die Herkunft ihres Meisters gegen den Glauben sprach, den sie in bezug auf die Bedeutung seiner Person verbreiteten. Denn nach der Weissagung mußte der Messias in Bethlehem geboren sein. — Wohl verständlich wäre aber, daß, nachdem sich bereits die Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung des aus älteren Entwicklungsphasen der messianischen Bewegung noch erhaltenen Namens verwischt hatte, der Autor einer Lebensgeschichte Jesu aus ihm die Herkunft Jesu ableitete. (Vgl. auch „Wir Gelehrten vom Fach" S. 77f.) Übrigens ist der Einwand Weinels gegen Smith, daß Nazareth ein weiches z, nasar = schützen aber ein hartes ṣ hat und Nazoraios daher nicht aus nasar gebildet sein könne, hinfällig. Denn erstens gibt es in der Septuaginta Beispiele dafür, daß aus dem hebräischen Sade im Griechischen ein z werden konnte, und dann war man damals bei Graezisierungen semitischer Laute wohl überhaupt nicht so peinlich wie ein deutscher Professor von heute.

des Gemeindelebens rühmlich bekannt gewordene Namen dadurch geehrt zu haben, daß er sie für seine Dichtung einer Leidensgeschichte des Herrn verwertete.

Mit den Namen ist also zum mindesten herzlich wenig anzufangen, und was aus ihnen etwa zugunsten der Überlieferung gefolgert werden kann, wird wieder völlig aufgehoben durch andere Umstände, die den sekundären Ursprung des Evangeliums verraten und es deutlich als ein aus ganz bestimmter Tendenz hervorgegangenes Kunstprodukt einer späteren Zeit erscheinen lassen.

Eduard Hertlein hat in einer gründlichen Monographie[1]) den Nachweis erbracht, daß, wie Daniel 7 nicht vor dem Jahre 69 nach Chr. geschrieben sein kann, insofern die 10 Hörner 10 römischen Gebietern von Cäsar bis Vespasian entsprechen, auch die Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn" nicht historisch sein kann. — Auch darf nicht vergessen werden, daß das auffallende Ignorieren der ungesetzlichen Verurteilung Jesu in dem paulinischen Lehrsystem für den späteren Ursprung der evangelischen Darstellung spricht. Hat man dagegen in höchst kleinlicher Weise die paar aramäischen Brocken, die sich in der Leidensgeschichte finden, für deren Geschichtlichkeit zu verwerten gesucht, so ist einzuwenden, daß doch offenbar unser Markus von einem kanonischen Rezensenten herstammt, einem Gelehrten, der kurze Notizen und Zusätze, wie beispielsweise die aramäischen Brocken, nachträglich eingefügt hat.

Zum Beleg nun für die Verzeichnung der Verhältnisse gleichsehr wie für den tendenziösen Charakter der Evangelien ist in erster Linie die Leidensgeschichte heranzuziehen. Schon in der Diskussionsrede des Berliner Religionsgesprächs habe ich auf die vielen Unstimmigkeiten der Leidensgeschichte hingewiesen und will heute noch etwas näher darauf eingehen. Ich folge dabei im wesentlichen den gründlichen Untersuchungen von W. Brandt (die evang. Geschichte).

Da sind zunächst folgende Momente zu kennzeichnen, die dem Kenner der jüdischen Zeitgeschichte auffallen müssen:

[1]) Der Daniel der Römerzeit. Heinsius. Leipzig 1908.

1. Nach den Evangelien predigt Jesus beständig im Tempel, während doch eine Synagoge mit dem Tempel gar nicht verbunden, der Tempel eine Opfer- aber keine Lehranstalt war.

2. Sodann erfahren wir, worauf übrigens Brandt nicht aufmerksam gemacht hat, aus Josephus Antiq. 1, 18, 2, 2, daß an dem Feste der ungesäuerten Brote, welches die Juden Passah nennen, die Priester gleich nach Mitternacht die Tore des Tempels zu öffnen pflegten. Die Verhaftung Jesu hätte also gerade um Mitternacht, wann alles bereits in den Vorhof des Tempels strömte, das allergrößte Aufsehen erregt.

3. Woher hatte man plötzlich unvorbereitet so viele Zeugen beisammen? Wie und woher sie recherchiert wurden, wird nirgends auch nur angedeutet. Der Evangelist hat sich darüber offenbar überhaupt keine Gedanken gemacht, denn er hat nur die Psalmstelle 27, 12 im Auge, wenn er von „falschen Zeugen" redet.

Halten wir ferner den bei Markus vorliegenden Bericht neben die Kanones des jüdischen Gesetzbuches, so erkennen wir unmittelbar, daß jener diesen Punkt für Punkt widerstrebt:

1. Zunächst eine Kleinigkeit: Laut Mischna war die Hühnerzucht nicht nur den Priestern überall, sondern in Jerusalem insbesondere überhaupt verboten. Umherlaufen durfte man in jüdischen Orten überhaupt einen Hahn nicht lassen. Woher also der Hahnenschrei in der Erzählung von Petri Verleugnung des Herrn?

2. Gerichtsverhandlungen sollen über Tag stattfinden, während das Gericht über Jesum bei Nacht abgehalten wird.

3. Der wichtigste Punkt: Es war streng verboten, an einem Festtag überhaupt und gar am höchsten Fest der Juden eine Gerichtssitzung abzuhalten. Auf was für lächerliche Ausflüchte angesichts dieser Tatsache die Theologen verfallen, dafür ein Beispiel: Prof. D. P. W. Schmiedel-Zürich hat sich im Protestantenblatt (No. 16) folgendes geleistet: „Der Vorsitzende brauchte zu Beginn nur zu sagen: Wir halten jetzt keine Gerichtssitzung, sondern bereiten bloß eine Anklage bei Pilatus vor. Damit war die ganze juristische Schwierigkeit beseitigt." Für den Theologen Schmiedel allerdings, aber für das jüdische Synedrium?

4. Das Endurteil durfte erst einen Tag später erfolgen. „Deshalb — sagt der Traktat Sanhedrin — richtet man nicht am Tage vor dem Sabbath und nicht an dem Tage vor einem Fest".

5. Das Waffentragen am Sabbath war verboten, also konnte der Hohepriester nicht die bewaffnete Tempelgarde zur Verhaftung Jesu aussenden.

6. Jesus wird wegen „Gotteslästerung" zum Tode verurteilt, aber die Kenner des alten jüdischen Rechtes haben sich vergeblich den Kopf darüber zerbrochen, was denn die „Gidduf", d. h. die Gotteslästerung im Sinne des jüdischen Rechtes, gewesen sein soll, auf die sich das Todesurteil gründete. Alle sind sich darin einig, daß das Messiasbekenntnis niemals als Gotteslästerung ausgelegt werden konnte. Schon eher die Rede gegen den Tempel, aber gerade diese Anklage läßt ja der evangelische Bericht nicht als eine für ein Todesurteil ausreichende Schuld erkennen. Nebenbei soll auch bemerkt werden, daß der dem Hohenpriester in den Mund gelegte Ausdruck: „Sohn des Hochgelobten" sonst in der jüdischen Literatur nirgends vorkommt.

7. Nach allgemeiner jüdischer Anschauung mußte ein Lästerer gesteinigt werden, was auch tatsächlich in einer jüdischen Quelle des 2. Jahrhunderts von Jesus erzählt wird (Sanh. 43, a), und nur der Ruf: „steinigt, steinigt ihn!" wäre zeitgeschichtlich verständlich. Dem im Ausland lebenden Dichter der Passionsgeschichte aber lag das „kreuzige, kreuzige ihn" viel näher.

So begreifen wir, daß Brandt in seinem Endurteil den ganzen Prozeß Jesu vor dem Hohen Rat eine „Dichtung" nennt und erklärt, die ganze Ansicht, daß Jesus vor dem Hohen Rat erschienen und förmlich verurteilt worden sei, falle in sich zusammen. Wir schließen uns diesem Urteil an, trotz der neuerdings von Chwolson[1]) eingewandten, aber durch nichts begründeten Behauptung, daß der Mischnakodex, den man seither (so auch Schürer) allgemein als Hauptquelle für die religiösen Verhältnisse zur Zeit Christi ansehen zu dürfen glaubte, obwohl er allerdings erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts kodifiziert wurde, nur als eine Darstellung des Rabbinismus

[1]) In seiner gegen mich gerichteten Schrift „Über die Frage, ob Jesus gelebt hat." Siehe dazu meine Entgegnung im II. Teil dieser Schrift.

dieses Jahrhunderts, aber durchaus nicht als solche für die Zeit Christi angesehen werden dürfe. Der Einwand ist darum absolut hinfällig, weil ja gerade die Mischna ihre Entstehung dem Bestreben verdankt, die alten Gesetzesbestimmungen, die nach den beiden jüdischen Kriegen von 70 und 135 leicht hätten in Vergessenheit geraten können, vor dem Untergang zu retten. So haben wenigstens bis jetzt außer Chwolson alle gelehrten Kenner des Judentums und des Talmud die Sache angesehen. Daß das Judentum zur Zeit Christi ein anderes war, als das des 2. Jahrhunderts, in welchem die Mischna niedergeschrieben wurde, wird niemand bestreiten wollen. Wohl aber, daß im Zeitalter des Pontius Pilatus vorzugsweise die sadduzäischen und nicht die rabbinischen Satzungen gegolten haben sollen. Auf Grund dieser ganz aus der Luft gegriffenen Behauptung sucht nun Chwolson die Verurteilung Jesu einem sadduzäischen Gerichte in die Schuhe zu schieben. Merkwürdig bleibt dann nur, daß selbst ein Josephus von diesem angeblich sadduzäischen Regiment in Jerusalem nichts zu berichten weiß. Auch übersieht Chwolson ganz, wie sehr er sich damit selbst widerspricht, nachdem er die Evangelien auf Berichte von Augenzeugen zurückgeführt hat, dieselben Evangelien, die von einem solchen Gegensatz zwischen Jesus und den Sadduzäern absolut nichts zu berichten wissen. Er vergißt weiterhin, daß seit der Regierung des Alexander Jannäus (200 Jahre zuvor) Simon Ben Setach das Synedrium von den Sadduzäern gereinigt hat, und daß alle Patriarchen und Präsidenten (8 Paare bis zur Zerstörung des Tempels) uns namentlich und ihren Sentenzen nach (Aboth) als echte Pharisäer bekannt sind. Wenn Sadduzäer Jesum verurteilt haben, so konnte das nicht offiziell geschehen sein; es konnte sich da nur um das Verdikt eines Komplottes handeln, zu dem sich übrigens die adligen Sadduzäer niemals herbeigelassen hätten, und das vor allem der Statthalter nicht befugt war zu exekutieren. — Man hat nun noch einen zweiten Ausweg ergriffen, um das Unmögliche doch glaubhaft zu machen, indem man annahm (so auch Brandt), Jesus sei gar nicht förmlich von den Juden verurteilt worden, er sei vielmehr das Opfer eines unmittelbaren Eingriffs der römischen Staatsgewalt, welcher der Verkündiger eines neuen Gottesreiches auf Erden bei seinem großen

Anhang im Volke verdächtig erschienen sei. Aber dann wäre es schlechterdings unbegreiflich, wieso die zeitgenössischen Schriftsteller, besonders Josephus, über den eigenmächtigen Gewaltstreich der ihnen so verhaßten römischen Behörde sich hätten ausschweigen können.

Wie man also die Sache auch nimmt, immer neue Schwierigkeiten und unlösbare Probleme türmen sich auf.

Wir fügen zunächst zu den angeführten Schwierigkeiten noch einige Äußerlichkeiten hinzu: Daß im Markus-Evangelium nicht einmal der Name des Hohenpriesters erwähnt wird, habe ich schon hervorgehoben. Sodann ist das Händewaschen zum Zeichen der Unschuld eine spezifisch jüdische Gewohnheit, die dem römischen Statthalter kaum zuzutrauen ist. Weiter schreibt Brandt: „Solch ein Statthalter, der aus freien Stücken sich anbietet, einen Gefangenen oder Verurteilten freizulassen, und die Wahl des Individuums dem Volke anheimgibt, ist einfach eine Unmöglichkeit. Die Vorstellung aber, daß Pilatus gewohnt gewesen sei, dies alljährlich in der Hauptstadt und sogar zur Festzeit, wann am ersten Unruhen in der Stadt zu gewärtigen waren, zu tun, ist der vollendete Unsinn." Es liegt wohl eine entfernte Erinnerung daran vor, daß nach Livius bei den Lectisternien die Gefesselten befreit wurden. Darum schreibt Brandt: „Ihre letzte phantastische Ausbildung kann die Legende nur in Rom selbst erhalten haben, wo ein einfacher schriftstellernder Christ weniger als im Osten der Monarchie Anlaß hatte, sich die Stellung eines Prokurators in den Grenzlanden klar zu machen". — Endlich noch ein Wort zum Abendmahlsbericht. Die Evangelisten lassen Jesum das Passah begehen, nicht wie es zu seiner Zeit, sondern wie es in ihren Tagen bei Juden gefeiert wurde. Zu diesem äußeren Moment kommen aber noch Schwierigkeiten innerer Art. Ich habe bereits auf die Frage hingewiesen, ob sich Jesus, wenn er die verräterischen Absichten eines Jüngers wie Judas im voraus erkannte, nicht verpflichtet fühlen mußte, vorher in seelsorgerischer Absicht auf ihn einzuwirken. Er mußte es jedenfalls, wenn die bekannte Auffassung der liberalen Theologie von dem historischen Jesus richtig ist. Allein, sie ist in die evangelische Überlieferung hineingedichtet, nimmermehr aber aus ihr entnommen, denn der Evangelist betont ein Vorherwissen

Jesu auch hier nur, um zu beweisen, daß sich in der ganzen Leidensgeschichte ein längst feststehender Ratschluß Gottes abspielte, in den der Sohn schon vorher bis in alle Details hinein eingeweiht war. (dazu p. 52 noch ein Wort.) Jede weitere Reflexion aber über innere und äußere Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten lag dem Dichter völlig fern. So läßt er ja dann auch den Judas durch sein mit Jesu in die Schüssel tauchen sich selbst verraten, ohne daß auch nur ein einziger im Jüngerkreis seinem Entsetzen darüber Ausdruck verleiht, daß in ihrer eigenen Mitte der Verräter des geliebten Meisters sich befindet! Und noch unbegreiflicher ist, daß die Elf den Judas unmittelbar nach der Voraussage Jesu, die ihnen doch allen Grund gegeben hätte, auf den als Verräter bezeichneten Jünger ein Auge zu haben, ruhig seines Weges ziehen lassen, wie er zu dem Hohenpriester geht, während sie selbst Jesum in den Garten Gethsemane begleiten. Unbegreiflich bleibt ja auch, trotz der mancherlei geistreichen und bis auf Goethe zurückführenden Erklärungsversuche, die dafür ausgedacht wurden, die Tat des Judas selbst. Im Sinne des Evangelisten aber ist Judas einfach das von Gott für den Vollzug des Heilsplanes auserwählte Werkzeug, wobei allerdings noch ein zweites Motiv, auf das der Name hindeutet, mitgewirkt haben mag, in ihm den Denunzianten jüdischer Herkunft schlechtweg, wie ihn die christlichen Gemeinden im 2. Jahrhundert kennen lernen mußten, zu charakterisieren.

Psychologisch unbegreiflich ist übrigens auch der Vorgang beim Abendmahl selbst, dessen lapidare und offenbar stilisierte Form schon deutlich die Herkunft vom liturgischen Gebrauch verrät. Wo in all seinen, bei den Synoptikern überlieferten Gesprächen außer der einen Stelle Markus 10, 44, hatte Jesus seine Jünger auf ein Verständnis des Gedankens vorbereitet, den er nun in die Austeilung von Wein und Brot hineinlegt? Ist es denkbar, daß die Jünger, deren Verständnislosigkeit ja sonst immer betont wird, diese dunkeln Worte einfach hingenommen hätten, ohne jede weitere Auskunft und Erklärung darüber zu fordern? Es ist ganz unbegreiflich, wie Chwolson von dem in seiner Kürze einzig dastehenden Bericht behaupten kann, er enthalte „eine so glänzende und so farbenreiche Beschreibung der Stimmung Jesu". Übrigens ist, falls man den Abendmahlsbericht historisch nimmt,

auch auf den Widerspruch zu verweisen, daß, während nach ihm, ganz im paulinischen Sinn, Jesus selbst sich als Mittler eines neuen Bundes ausgegeben hätte, nach anderen Berichten die Häupter der jerusalemischen Muttergemeinde keineswegs aus der alten Gesetzesreligion aus, vielmehr gegen deren Abrogation aufgetreten zu sein scheinen. — Was die Szene im Garten zu Gethsemane betrifft, welche der Evangelist mit Rücksicht auf die verfolgte Christenheit und die Seelenkämpfe der Märtyrer mit besonderer Liebe ausgeführt hat, so hat auch Drews darauf hingewiesen, daß ja, wo die Jünger geschlafen haben, niemand die Gebetsworte Jesu gehört haben konnte. Bedenkt man schließlich noch, daß von all den in der Leidensgeschichte erzählten Details in der übrigen altchristlichen Literatur sich noch keine Spur findet, dann wird die Geschichtlichkeit des Ganzen doch mehr als fragwürdig.

Alles in allem: Die ganze Passionsgeschichte ist ein einziges Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit der Evangelien, und doch ist sie ein Dokument ersten Ranges für die Lösung der Frage, wie wir uns die Evangeliendichtung entstanden zu denken haben. Denn hier tritt uns deutlicher denn je die Tendenz entgegen, aus der das Ganze entstanden ist: Es gilt den Nachweis des christlichen Glaubens, daß der im Alten Testament geweissagte und zu messianischer Herrlichkeit bestimmte, „leidende Gottesknecht", von dem man in den bekannten Stellen Jesaia 53, Psalm 22 und Weisheit Salomos 5 lesen konnte, vor der Zerstörung der Stadt erschienen sei. — Der abgelehnte Trunk ist aus Psalm 69, 22 und die Schilderung der Mißhandlungen Zug für Zug aus alttestamentlichen Stellen entnommen. Selbst die Worte des Statthalters stammen aus der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes (2. Sam. 3, 28, Deuteron 21, 8 und Jer. 51, 35). — Auf Sacharja wurde schon oben als auf eine wichtige Quelle für die Leidensgeschichte verwiesen, während in der einschlägigen Literatur bis jetzt die Bedeutung gerade dieses Propheten für die Evangeliendichtung immer noch nicht genügend gewürdigt wurde. Allerdings hat auch Drews darauf hingewiesen, daß im 3. Kapitel an den Hohenpriester Josua das Wort des Herrn ergeht: „Ich werde alsbald meinen Knecht ‚Sproß' kommen lassen". Sproß aber ist eine Bezeichnung des Mes-

sias, die dann auch Kapitel 6, 10 wiederkehrt, wo an den Propheten die Weisung ergeht, dem Hohenpriester Josua und Serubabel Kronen aufs Haupt zu setzen und zu ihnen zu sprechen: „Fürwahr, ein Mann mit Namen ‚Sproß' unter dem wird es sprossen und er wird den Tempel Jahwes bauen". Bekannt ist auch Sacharja 9, 9 die Stelle, die der Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem zugrunde liegt, wobei insbesondere Vers 11 zu beachten ist: „Ich werde meinen Bund mit dir mit Blut besiegeln und deine Gefangenen befreien". Aber es kommen noch weiter in Betracht: Kapitel 11, 12f., wo sich die in der Judaslegende verwertete Stelle findet: „Da zahlten sie mir meinen Lohn aus, 30 Silberlinge. Jahwe aber befahl mir: Wirf ihn in die Schatzkammer, den herrlichen Preis, dessen ich bei ihnen wert geachtet war. Da nahm ich die 30 Silberlinge und warf sie im Tempel Jahwes in die Schatzkammer". Kapitel 12, 10 beachte man die Stelle: „Über das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems gieße ich einen Geist der Gnade und des Flehens aus und sie werden hinblicken auf den, den sie durchbohrt haben und um ihn trauern, wie man um den einzigen Sohn trauert" usw. Kapitel 13, 2 aber: „An jenem Tage will ich den unreinen Geist aus dem Lande wegschaffen" ist sicher für den Bericht der vielen Dämonenaustreibungen mit maßgebend gewesen. Endlich ist auch Kap. 13, 3 zu beachten und mit Markus 3, 31ff. zu vergleichen: „Wenn einer als Prophet auftritt, so werden sein Vater und seine Mutter, seine Eltern zu ihm sprechen: Du sollst nicht am Leben bleiben, weil du im Namen Jahwes Lügen geredet hast". — Vielleicht ist auch Kapitel 13, 1, wo es heißt: „An jenem Tage wird dem Hause Davids eine Quelle zur Abwaschung von Sünde und Unreinheit eröffnet sein", nicht nur für die Einfügung des Täufers in die evangelische Geschichte, sondern auch für die Wahl von Kapernaum als der „Stadt Jesu" maßgebend gewesen, da Josephus in seiner Geographie von Galiläa (Geschichte des jüdischen Krieges III, 10, 8) eine „sehr kräftige", das Land befruchtende Quelle erwähnt, „die von den Eingeborenen des Landes Kapharnaum genannt wird". Damit würde sich dann auch v. Sodens Einwand erledigen, daß Kapernaum „schon gar nichts mit dem Erlösermythus zu tun habe".

Die Szene, in der die Soldaten Jesum verspotten, scheint nach einem bestimmten Vorbild gearbeitet, auf das schon H. Reich in einer sehr interessanten Abhandlung über den „König mit der Dornenkrone" (Neue Jahrb. 1904, 10. Heft) aufmerksam gemacht hat. Er versucht nachzuweisen, daß die Verspottung Christi durch die Kriegsknechte durch den Mimus veranlaßt sei. Der Mimus ist ein uraltes, volkstümliches Produkt, eine Nachahmung possenreißerischer, pöbelhafter Scherze der niederen Volkskreise, und demnach die possenhafte Darstellung von Personen und Handlungen zum Zwecke der Belustigung des niederen Volkes. Reich zeigt, wie in dem Mimus der Jude und der burleske König besonders beliebte Spottfiguren gewesen seien. Herodes Agrippa sei bei seinem Aufenthalt in Alexandria vom Pöbel als der Judenkönig verspottet worden. Der Mimus sei bei der römischen Armee privilegiert gewesen und habe selbst vor dem Imperator nicht Halt gemacht; so sei es verständlich, wie die rohen Kriegsknechte, die Pilatus zum Osterfeste von Caesarea nach Jerusalem zu seiner militärischen Bedeckung mitgenommen, plötzlich, wie auf Verabredung mit diesem jüdischen Verbrecher, wie sie meinen, der sich König der Juden nenne, diese Spottszene aufführen konnten. Sie hatten alle diese Spottszenen aus dem Mimus vor Augen und führten sie nun zu ihrem Vergnügen auf. — Reich will damit beweisen, daß die Szene der Verspottung Christi in der biblischen Überlieferung durchaus geschichtlich sei. Aber in Wahrheit könnte die betreffende Szene nur eine dem Mimus nachgebildete Dichtung sein, deren Zweck ganz durchsichtig ist: Der Gerechte soll auch dieses Furchtbare der Verspottung durch den rohen, verständnislosen Pöbel erleiden, er soll auch hierin sich als Dulder hoheitsvoll bewähren, den verfolgten Christen ein unvergleichliches Beispiel hinterlassend. (Vergl. C. Promus, Die Entstehung des Christentums. Diederichs 1905. S. 67 f.)

Im übrigen ist es keine Frage, daß in der Darstellung der Leidensgeschichte neben den schon von Strauß im einzelnen nachgewiesenen alttestamentlichen Zügen auch das von Plato vorgezeichnete Bild des gepfählten Gerechten mitgewirkt hat.

Endlich tritt noch ganz deutlich die Tendenz zutage, auf die auch Brandt aufmerksam gemacht hat, das Verhältnis des Heilandes

zu der römischen Staatsgewalt als ein möglichst gutes erscheinen zu lassen. Die Christen nahmen zu einer solchen Darstellung die Zuflucht, „um sich den Verfolgungen zu entziehen, die mitunter nur deshalb über sie ergingen, weil man sie mit den Juden zusammenwarf, indem sie für Juden und Judengenossen galten. Namentlich im Anfang der 30er Jahre des 2. Jahrhunderts, als der letzte große Aufstand in Palästina den Römern viel zu schaffen machte und die Judenschaft in Rom den schwersten Bedrückungen aussetzte, hatten die Christen alle Ursache, sich von jener loszusagen und für Freunde der Staatsmacht auszugeben. Vor der Zeit sind aber auch die Evangelien und die Paulusbriefe nicht sicher bezeugt: Sie könnten erst jetzt geschrieben sein, und zwar eigens zu dem genannten Zweck." (Brandt S. 151.) „Nichts war gefährlicher im römischen Imperatorenreich als die Tradition, daß das Christentum von vornherein als etwas Staatsgefährliches von seiten römischer Richter angesehen wurde. Und um dieser Gefahr literarisch vorzubeugen, wurde die evangelische Leidensgeschichte geschaffen". (Joël, „Blicke in die Religionsgeschichte").

Daß die ganze Leidensgeschichte eine kunstvolle Komposition bedeutet, habe ich bereits in meiner von der theologischen Zunft totgeschwiegenen[1]) Broschüre über „Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus"[2]) nachgewiesen. Ich will daher hier nur das Notwendigste wiederholen:

Zunächst ist es doch ganz durchsichtig, daß die im übrigen so unpassend wie möglich gewählte Zeit des Passahfestes für die Kreuzigung Jesu ihren Grund im Paulinismus hat, da das Ganze nur eine geschichtliche Illustration zu dem geben soll, was Paulus 1. Kor. 15 geschrieben hat, daß der „Messias gestorben ist um unserer Sünden willen nach der Schrift, daß er begraben und auferweckt ist am 3. Tage nach der Schrift". Dem Bundesblut des Passahlammes wird sinnvoll das vom Gekreuzigten vergossene Blut des Neuen Testamentes gegenübergestellt, und angesichts dieser Tatsache erscheint es als eine Ungeheuerlichkeit, wenn von Soden schreibt: „Warum fehlt dieser im letzten

[1]) Erst nach dem Fall Drews hat sie der schon erwähnte Schmiedel im Protestantenblatt (Nr. 16) einer Kritik gewürdigt. Siehe II. Teil. [2]) Th. Schröter, Zürich. Leipzig 1909.

Grunde durch Paulus veranlaßten Jesusdichtung jeder Anklang an die Auffassung des paulinischen Christentums?"

Sodann ist es dem Verfasser darum zu tun, den Tod Christi als dessen ganz freiwillige Tat begreiflich zu machen, denn wäre er das nicht, so würde er den Juden, die sich in die neue Synthese: Der Messias der durch seinen Tod die Erlösung schaffende „leidende Knecht" des Jesaia — nicht so leicht finden konnten, immer ein „Skandalon" geblieben sein. So aber wird das Skandalon beseitigt. Nicht umsonst läßt der Evangelist seinen Herrn dreimal die Jünger auf die Notwendigkeit seines Leidens und Sterbens voraus verweisen. Diese Notwendigkeit aber ist nicht begründet in den Verhältnissen selbst, also etwa in Jesu Schwäche und Ohnmacht dem Haß der Gegner gegenüber, sondern in dem längst bei Gott feststehenden und in der Schrift vorhergesagten Heilsplan. Der Evangelist läßt gerade durch die Betonung des Vorherwissens Jesu durchblicken, wie leicht dieser sich der ihm drohenden Gefahr hätte entziehen können, wenn er sich nicht selbst hätte freiwillig dem im Interesse der Menschheitserlösung notwendigen Opfertod unterziehen wollen. Die der Passionsgeschichte zugrundeliegende Idee findet man klassisch formuliert in der Stelle Philipper 2: „Er besaß Gottesgestalt, entäußerte sich aber selbst und nahm Knechtsgestalt an, wurde den Menschen gleich und in seiner Erscheinung als ein Mensch erfunden. Er erniedrigte sich gehorsam bis zum Tode, ja zum Kreuzestode. Deshalb hat ihn auch Gott so hoch erhoben". Jede nur erdenkliche Mühe gibt sich der Evangelist, um den Eindruck zu vermeiden, als ob der Kreuzestod über Jesum als einen mit ganz andern Hoffnungen sich tragenden Messias gekommen sei. Darum stellt er das ganze Leidens- und Todesdrama auf Kosten der inneren Wahrscheinlichkeit als den Vollzug eines längst feststehenden Programmes dar, das selbst bis in die kleinsten Details (vergl. den bereitstehenden Esel in Bethanien und den Mann mit dem Wasserkrug, dem die Jünger in der Millionenstadt begegnen werden) dem Helden des Dramas im voraus bekannt ist.

Dabei darf nicht übersehen werden, — und ich betone das, um naheliegenden Mißverständnissen vorzubeugen — daß der Evangelist durchaus nicht schon den Kyrius der gläubigen Gemeinde schildern will,

dessen Ankunft vom Himmel her erwartet wird, auch nicht den Christus, der als der Geist in der Gemeinde waltet, sondern eben etwas ganz anderes, nämlich den leidenden Knecht, der sich selbst in Anlehnung an Daniel 7, 14 geheimnisvoll als „Menschensohn" bezeichnet, um mit diesem Terminus seine eigentliche Würde zu verdecken. Der in Menschengestalt verborgene Gottessohn wird geschildert, dessen wahres Wesen nur von den Dämonen gewittert und von den allernächsten Vertrauten richtig geahnt wird. Und mit dem Verbot, irgend jemand etwas von dieser verborgenen Messiaswürde zu sagen, das der Evangelist Jesu beständig in den Mund legt, macht er selbst die Tatsache erklärlich, daß ja auch niemand von den Zeitgenossen vor der Verkündigung seiner Auferstehung etwas von dem Erdenleben und Leiden des erwarteten Messias gewußt hat.

Für diesen „Menschensohn", den er in die Geschichte einführt, muß er aber nun auch einen besonderen Namen wählen und er ist ihm gegeben in einem Namen, der längst als Heilsname zum Zwecke der Teufelsaustreibungen in sektiererischen jüdischen Kreisen gebraucht wurde. Wahrscheinlich ist uns der Name dieser Sekte in dem noch immer unerklärten Wort „N a z o r ä e r" erhalten. Denn, daß die Angabe eines Geburtsorts Nazareth oder, wie es auch heißt, Nazara, erst aus dem Wort Nazoräer abgeleitet und nicht umgekehrt das Wort Nazoräer für die Anhängerschaft Jesu auf Grund von dessen Herkunft aus Nazareth gebildet wurde, liegt, wie schon S. 40 in der Fußnote bemerkt wurde, auf der Hand. Wir finden nirgends eine zeitgeschichtliche Analogie dafür, daß jemals eine religiöse Sekte ihren Namen von dem Geburtsort des Stifters erhalten hat, und zudem ist uns ja in der Literatur der ersten beiden Jahrhunderte eine Stadt Nazareth nirgends bezeugt. Außerdem wäre es, wenn die Anhängerschaft Jesu ihren Namen nach Christi Geburtsort erhalten hätte, unbegreiflich, daß dann dieser Geburtsort außer von den Evangelisten im ganzen Neuen Testament nirgends mehr genannt wird[1]). Unsere Auffassung von dem Ursprung

[1]) Trotzdem leistet sich J. Weiß die ungeheuerliche und jeder Begründung entbehrende Behauptung, es könne „nicht geleugnet werden, daß die Vorstellung, Jesus stamme aus Nazareth, schon im ersten Jahrhundert — man traut seinen Augen nicht — als vollkommen sicher galt." — Zum Jesusnamen vergl. Apostelgeschichte 19, 13 und Markus 9, 38.

des Namens Jesu wird auch durch eine der wenigen Stellen, in denen dieser Name im älteren Talmud erwähnt wird, bestätigt. Die Stelle (Tosephta Chullin II, 22—24) stammt aus dem ersten Drittel des 2. Jahrhunderts und erwähnt, daß mit dem Namen Jesus Heilungen unternommen werden.

Wir können also für die Entstehung des den Evangelien ursprünglich zugrunde liegenden Jesusbildes folgende Motive als konstitutiv feststellen.

1. Die Absicht, die Erfüllung des Erlösungsopfers durch den in Jesaia 53 geweissagten Gottesknecht in einen historischen Rahmen zu spannen.

2. Seinen Opfertod als Stiftung eines neuen Bundes der im Passahfest gefeierten, alten Bundesstiftung gegenüberzustellen.

3. Einer Reihe von dunkeln Prophetenstellen des Alten Testamentes dadurch eine Erklärung zu geben, daß man sie zur Einzeichnung historischer Einzelzüge in das Bild Jesu verwertete.

4. Ein Idealbild zu schaffen, das den jüdischen und griechischen Vorstellungen der Zeit von dem vollkommen Gerechten und Überwinder der Sünde entsprach.

5. Den verfolgten Gemeinden ein Vorbild im Leiden vorzuhalten.

6. Streitfragen, die das Gemeindeleben erregten, dadurch zu entscheiden, daß man sie durch Jesus in seinen Auseinandersetzungen mit den Gegnern zum Austrag bringen ließ.

7. Den Erlebnissen und Erfahrungen, die die Gemeinde besonders bewegten, in dem Erdenleben Jesu, der als der persönliche Repräsentant der Idealgemeinde aufgefaßt sein wollte, eine symbolische und typische Darstellung zu geben.

Dabei darf nicht übersehen werden, daß gewiß der Verfasser der ältesten Passionsdichtung selbst nicht etwa sich bewußt war, „zu faseln und zu dichten", vielmehr innigst überzeugt, daß er göttliche Wahrheit enthülle. War doch der Glaube an die Wahrheit des Alten Testamentes als einer Weissagung auf Christum der Lebensquell seiner Religion, und daraus ergab sich, wenn man die Ankunft Christi als unmittelbar bevorstehend erwartete, daß auch schon erfüllt sein mußte, was die Pro-

pheten vom Leiden und Sterben des „gerechten Gottesknechtes" geweissagt hatten. Der Dichter glaubt also selbst, daß in geschichtlichen Ereignissen einst sich erfüllt haben mußte, was er mosaikartig aus den Weissagungsworten zusammensetzt, und der Geist Christi selbst, von dem er sich erfüllt weiß, gibt Zeugnis seinem Geiste, daß sein Evangelium die Wahrheit ist.

Um nun auch noch zu den Redegruppen zu kommen, die wir in den beiden Evangelien Matthäus und Markus, freilich in verschiedener Anordnung, Auswahl und Redigierung vorfinden, so hat man ja gerade ihnen den Charakter der „Unerfindlichkeit" zugesprochen. Aber was heißt das: „unerfindlich"? Was einmal irgendwo von Menschenhand niedergeschrieben wurde, das muß ja auch irgendwann einmal von eines Menschen Geist erdacht und also erfunden sein. Und nur darum handelt es sich, von wem wohl die in jenen Redequellen niedergelegten Gedanken erfunden und erdacht sind. — Zunächst, ob von einem oder mehreren Dichtern. Und wenn es einer war, dem wenigstens der größere Teil zuzusprechen wäre, ob dieser Eine dann wirklich Jesus geheißen hat und unter Pontius Pilatus in Jerusalem gekreuzigt wurde. Mit der Behauptung der Unerfindlichkeit aber, die nur eine Phrase der Gedankenlosigkeit bedeutet, ist wissenschaftlich schlechterdings nichts ausgemacht. Daß nun freilich nicht alle die Jesu von den Synoptikern in den Mund gelegten Aussprüche von einer und derselben Persönlichkeit herstammen können, ist schon durch die Widersprüche bewiesen, die sich darin nachweisen lassen, und die selbst einen von Soden zu dem Zugeständnis zwingen, daß wir im Evangelium ein Bild bekommen, „dessen einzelne Züge gar nicht so leicht ineinander aufgehen". Ein Zugeständnis freilich, das er 4 Seiten später sofort wieder mit der Versicherung zurücknimmt: „wir haben in den Evangelien ein einheitliches, in sich geschlossenes Bild, an dem nichts verzeichnet ist". — Es soll nun aber nicht geleugnet werden, daß gewisse Redegruppen in den Evangelien sich noch deutlich als aus einem Geist und Gusse stammend von den anderen Überlieferungen abheben, und es ist mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß dahinter eine eigenartige prophetische Persönlichkeit gestanden hat. Da uns aber in

der ganzen außerchristlichen Literatur der Name Jesus nur ein einziges Mal begegnet und zwar als ein Name, der als Zaubername für Teufelaustreibungen benutzt wurde, so erscheint es mir im allerhöchsten Maße fraglich, ob der Autor der eben bezeichneten Redegruppen nun wirklich auch Jesus geheißen hat. Und da wir außerdem gesehen haben, daß die Schilderung des gekreuzigten Gerechten ohne Frage einer bestimmten Glaubensvorstellung entstammt, so ist es mir wiederum im höchsten Maße zweifelhaft, daß der Autor jener Redegruppen tatsächlich auch in Jerusalem gekreuzigt worden ist. Viel näher liegt mir die Annahme, daß hier eine Kombination vollzogen wurde, insofern man einen bestimmten, überlieferten Lehrstoff erst nachträglich mit dem Glauben an einen gekreuzigten Erlöser in Verbindung brachte, einmal, um dadurch diesen Lehrstoff selbst zu sanktionieren, und dann, um dem geschilderten Bilde des Menschensohnes mehr Leben einzuhauchen. Diese Kombination selbst war aber außerdem schon durch den Umstand nahegelegt, daß jener Lehrstoff tatsächlich in der Überlieferung unter dem Namen „Sprüche des Herrn" verbreitet war. Der himmlische „Herr" — das ist eine aus dem Neuen Testament zu belegende Tatsache — offenbarte sich nach dem Glauben der Urchristen den Seinen „im Geiste" und darum galt, was ein Prophet der neuen messianischen Bewegung „im Geiste" verkündigt hatte, auch als „Wort des Herrn", dem zu widersprechen nach der „Lehre der 12 Apostel" geradezu als „Lästerung wider den heiligen Geist" betrachtet wurde (11, 7). Und insofern als sich die Lehrer und Sprecher der Gemeinde mit dem Geist der alttestamentlichen Prophetie einig wußten, die man ja nach I. Clem. (s. S. 31) ebenfalls von Christus ableitete, hatten sie auch ein gutes Recht, ihre Lehre als „Lehre des Herrn" auszugeben. Im Namen der alttestamentlichen Prophetie erklärten sie das „neue Gesetz der Freiheit" als die wahre Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes und stellten sie mit ihrem: „Ich aber sage euch" der streng orthodoxen rabbinischen Lehre gegenüber.

Wenn ich vorhin einen großen Teil der synoptischen Redegruppen als Weisheit einer einzelnen markanten Persönlichkeit der Urgemeinde hinstellte, so dachte ich vor allem an jene Sprüche, die noch nichts von dem später in der Kirche aus taktischen Gründen zur Herrschaft ge-

langten Geist des Kompromisses verraten. Es erledigt sich mit dieser Auffassung der Einwand, den man schon oft erhoben hat, daß die Aussprüche Jesu in den Evangelien, wenn sie eine Schöpfung der Gemeinden wären, nicht so auffallend im Widerspruch mit dem Geiste der späteren katholischen Kirche stehen könnten. Sie sind eben keine Schöpfung der Kirche, sondern das Geistesprodukt einiger bedeutender prophetischer Gestalten aus dem ältesten christlichenGemeindeleben, z.T. Schöpfungen eines Mannes, der den frommen und freien Geist besaß, das Gesetz im Sinne der Propheten (vergl. insbesondere Sacharja 7, 9 u. 10) erfüllen zu wollen. So ist ja auch das einzige im Talmud (b. Schabbat 116b) zitierte Wort gerade mit Matth. 5,17 beinahe wörtlich gleichlautend: „Ich bin nicht gekommen, um etwas von der Thora Mosis wegzunehmen, sondern um etwas dazu hinzuzufügen". Ein Judenchrist soll das Wort in Gegenwart von Rabbi Gamaliel II zitiert haben. Freilich zitiert er es nicht, wie Chwolson seine Leser glauben zu machen sucht, „als ein Wort Christi". Der Autor des Wortes wird vielmehr gar nicht genannt.

Unter den Lehrern der Gemeinde, von denen die evangelischen „Worte des Herrn" stammen, muß auch ein großer Dichter gewirkt haben. Er ist es, dem wir die besten der evangelischen Gleichnisse verdanken. Daß sich dann im Laufe der Zeit an den Grundstock dessen, was einige bedeutende Autoren einst geschaffen hatten, später noch viele, mit dem ursprünglichen Material zum Teil widersprechende Sprüche angegliedert haben, ist eine Selbstverständlichkeit, die keinen kritischen Literar-Historiker wundernehmen sollte.

Eines aber bleibt bestehen: Wenn wir sehen, wie *ohne Nennung ihres jesuanischen Ursprungs* viele jener markanten synoptischen „Herrnsprüche" überall in der altchristlichen Literatur versprengt wieder auftauchen, so im Jacobusbrief, dann in der „Lehre der 12 Apostel", zum Teil auch in den Paulusbriefen und endlich sogar im Talmud, — wenn wir andrerseits feststellen können, daß häufig in der altchristlichen Literatur gerade da, wo wir es unter der Voraussetzung, daß jene Sprüche von Jesus stammen und den Ausgangspunkt der christlichen Bewegung bilden, unbedingt erwarten müßten, ein Verweis auf ihre Herkunft aus dem Munde

Jesu fehlt, — so ist eben damit nahezu der Beweis geliefert, daß wir in den evangelischen Sprüchen keine Reminiszenzen an einen großen Lehrer namens Jesus vor uns haben, sondern die Schöpfung des in der Gemeinde pulsierenden Geisteslebens. Das ist die Lösung des Streites um die Originalität und „Unerfindlichkeit" der Lehre Jesu im Evangelium. Sie mag ruhig zu Recht bestehen, aber es ist und bleibt ein Trugschluß, wenn man glaubt, daraus die Geschichtlichkeit der in den Evangelien bezeugten Kreuzigung eines Jesus ableiten zu können.

Und da die messianische Bewegung ihren Ursprung und ihre weitaus stärkste Verbreitung in der jüdischen Synagoge der Diaspora hatte, wo all die Fragen, die in den Auseinandersetzungen Jesu mit den Pharisäern auftauchen, aktuell geworden waren, so wundert es uns wahrlich nicht, daß in den für diese Kreise geschriebenen Evangelien vor allem die jüdischen Speise-, Fasten-, Sabbath- und Ehegesetze behandelt werden. Und auch die Konflikte, die sich in der jüdischen Diaspora mit den Vertretern der strengen Observanz abspielten, spiegeln sich in den Evangelien wieder. Die „Abgesandten aus Jerusalem", die da auftreten, sind tatsächlich von dem Lehrhaus abgesandte Apostel, die, als sie sahen, daß die neue Bewegung die alten jüdischen Satzungen zu ignorieren begann, die Frage stellten: „In welcher Macht tut ihr dies?" Die von allen jüdischen Talmudforschern bestätigte Tatsache, daß das in den Evangelien gezeichnete Bild der Pharisäer der geschichtlichen Wirklichkeit widerspricht und eine Karrikatur derselben bedeutet, findet in diesem Zusammenhang ihre einfachste Erklärung, denn erst im 2. Jahrhundert hat sich zwischen Juden und Christen ein Gegensatz ausgebildet, nachdem die paulinische Theorie vom seligmachenden Glauben eine neue Phase der Befreiung vom jüdischen Gesetz eingeleitet hatte. Nun erwachte auf der gegnerischen Seite der Fanatismus und gab so den Stoff für das, was uns die Evangelien in den Auseinandersetzungen Jesu mit den Pharisäern schildern.

Als letzter Haupteinwand gegen eine geschichtliche Auffassung der Synoptiker muß das Verhältnis des vierten Evangeliums zu ihnen geltend gemacht werden. Bekanntlich wird von allen kritischen Forschern das vierte Evangelium als freie Umdichtung dessen

betrachtet, was ihr Verfasser aus einem der synoptischen Evangelien oder aus einem ihnen zugrunde liegenden Urevangelium kennen gelernt hat. Und nun ergibt sich die Frage: Ist es denkbar, daß, wenn er selbst schon seine Vorlage als wirkliche Geschichte von Augenzeugen aufgefaßt hat, er dennoch imstande gewesen wäre, mit dieser, seiner Vorlage so frei und unbekümmert um die geschichtliche Treue zu schalten und zu walten, wie es ein Vergleich seines Evangeliums mit den Synoptikern zeigt? Ist nicht sein eigenes Verfahren nur unter der Voraussetzung zu verstehen, daß er eben auch seine Vorlage als das dichterische Produkt eines mehr oder weniger frei schaffenden Geistes betrachtete? So wird es in der Tat gewesen sein. Gerade das Johannesevangelium, bei dem auch die zurückhaltendste Kritik die Tatsache einer freien dichterischen, einem bestimmten Glaubensinteresse dienenden Konstruktion nicht bestreiten kann, ist der beste Beleg dafür, daß der Annahme, es könnte überhaupt die Entstehung der ganzen Jesusgeschichte auf einer solchen freien Dichtung beruhen, prinzipiell nichts mehr im Wege stehen kann. Mußte doch selbst J. Weiß zugeben, daß zwischen dem Johannesevangelium und dem der Synoptiker nur ein gradueller, aber kein prinzipieller Unterschied vorliegt.

Und nun noch ein Wort über die Bedeutung der *außerchristlichen Zeugnisse* für die Geschichtlichkeit Jesu[1]). Während H. Weinel zugesteht, daß auf sie — allerdings, wie er meint, von beiden Seiten — nicht viel Wert gelegt werden könne, befolgt *von Soden* in ihrer Verwertung eine eigentümliche Methode. Er unterstellt dem Gegner einen Versuch, den dieser gar nicht unternommen, und indem er ihn als vergeblich nachweist, sucht er die Aufmerksamkeit von der Frage, auf die es allein ankommt, abzulenken: „Die außerchristlichen Zeugnisse", schreibt er, „können von einem unbefangenen Historiker nimmermehr gegen die Geschichtlichkeit Jesu in Anspruch genommen werden." Nun hat aber auch noch nie jemand behauptet, daß die außerchristlichen Zeugnisse, soweit

[1]) Ich fasse im folgenden der Vollständigkeit halber noch einmal kurz zusammen, was ich in der mehrfach erwähnten und erst *nach* diesem Vortrag entstandenen Schrift „Wir Gelehrten vom Fach" ausführlich behandelt habe.

überhaupt solche vorhanden sind, gegen die Geschichtlichkeit Jesu sprechen. Vielmehr ist es das Fehlen irgend eines außerchristlichen zeitgeschichtlichen Zeugnisses, was uns die Annahme der Geschichtlichkeit der Evangelien erschwert. Die wenigen außerchristlichen Zeugnisse aber, die wir kennen, sind eben leider nicht zeitgeschichtlich, sondern gehören samt und sonders dem 2. Jahrhundert an, und können eben darum nicht als Beweis dafür vorgeführt werden, daß, was die, nach unserer Annahme auch erst im 2. Jahrhundert entstandenen Evangelien berichten, historisch sein müsse. Hier kommt alles nur auf die Frage an: Wie ist es zu erklären, daß gerade die Zeitgenossen Jesu, die den in den Evangelien geschilderten Ereignissen sehr nahegestanden haben müssen, soweit uns eine Kunde von ihnen erhalten ist, sich völlig darüber ausschweigen? Und darauf ist uns bis jetzt eine befriedigende Antwort nicht gegeben worden. Aber freilich, die Gegner Drews legen, obwohl die außerchristlichen Zeugnisse erst dem 2. Jahrhundert angehören, doch auf sie das allergrößte Gewicht.

Wie steht es nun mit diesen Zeugnissen? Für von Soden kommt in erster Linie die berühmte Tacitus-Stelle in Betracht, deren Echtheit Drews glaubt bestreiten zu müssen, die aber auch unter der Voraussetzung ihrer Echtheit für die Geschichtlichkeit Jesu unmöglich herangezogen werden darf. Denn wenn nach unserer Annahme die Jesusdichtung, die unseren jetzigen Synoptikern zugrunde liegt, schon vor Tacitus in den christlichen Gemeinden in Umlauf gekommen war, so ist doch die nächstliegende Annahme die, daß Tacitus, was er über den Ursprung des Christentums berichtet, von solchen erfahren hat, die einigermaßen in den Glauben der Christen eingeweiht gewesen sind[1]).

Ganz faul aber steht es um die herangezogene Suetonstelle. Einmal ist dort gar nicht von einem Christus, sondern von einem

[1]) Dagegen kann doch wahrhaftig die Tatsache, auf die sich Schmiedel beruft, daß Tacitus unter anderem auch aus Vorgängern, z. B. aus Cluvius schöpfte, durchaus nichts besagen, denn wenn wir auch wissen, daß Cluvius um die Zeit schrieb, zu der nach den Evangelien Jesus gelebt haben soll, so ist doch nirgends gesagt, daß Cluvius, der nun mit einem Mal als Kronzeuge für Tacitus dienen soll, von Jesus etwas gewußt hat.

Chrestus die Rede, und dann darf man billig die Frage erheben, was von dem Zeugnis eines Mannes zu halten ist, der von der Voraussetzung ausgeht, Christus sei in Rom aufgetreten. Daß es übrigens unter dem Kaiser Claudius (41—54 n. Chr.) in Rom schon Christen, d. h. Juden, die auf die Ankunft Christi warteten, gegeben haben muß, ist niemand eher geneigt anzunehmen, als gerade wir. Und es ist darum mit der Stelle gegen uns überhaupt nichts anzufangen.

Interessant ist aber, daß von Soden die berühmte Stelle bei Plinius überhaupt nicht erwähnt. Plinius berichtet ums Jahr 112 an den Kaiser Trajan über die Christenbewegung seiner Provinz, daß die Christen „regelmäßig an einem bestimmten Tage vor Tagesanbruch zusammengekommen seien, Christo als einem Gott miteinander ein Loblied angestimmt hätten, und sich durch einen Eid verpflichtet hätten, keine Verbrechen zu begehen". Diese Stelle scheint in der Tat, wie schon Kalthoff richtig erkannt hat, eher für als gegen unsere Auffassung zu sprechen, insofern hier Christus als ein Kultgott der messianischen Kreise erscheint.

Was nun aber das Schweigen der jüdischen Zeitgenossen angeht, so weiß sich von Soden darüber mit der Behauptung hinwegzusetzen, daß wir keine jüdischen Schriftsteller aus jener Zeit kennen, von denen wir billig eine Erwähnung Jesu erwarten könnten. Der Talmud, bei dem erst vom 2. Jahrhundert an dürftige Notizen über die Person Jesu nachweisbar sind, kommt für ihn überhaupt nicht in Betracht, weil man die Herkunft der sogen. tanaitischen Partien nicht immer genau datieren kann.

Für von Soden ist auch die große im 4. Buch Esra erhaltene Apokalypse, die aus einer Zeit bald nach Jesu Tod stammt, aber nirgends die leiseste Bekanntschaft mit der von den Evangelien berichteten Bewegung verrät, einfach nicht vorhanden. Die anderen jüdischen Schriftsteller jener Zeit aber tut von Soden mit einigen Federstrichen ab[1]). Es handelt sich um Philo von Alexandrien, Justus von Tiberias[2])

[1]) Was darauf zu entgegnen ist, habe ich in meiner Schrift „Wir Gelehrten vom Fach" ausführlich erörtert. [2]) Was J. Weiß in der Drucklegung seines Ferienkursvortrages in einer Fußnote (S. 91f.) gegen meine Berufung auf das Schweigen des Justus vorbringt, ist so kläglich — „die man auf Justus zu beziehen pflegt" — daß

und Josephus, die alle drei eine Erwähnung der von den Evangelien berichteten Ereignisse vermissen lassen.

Wie steht es nun aber mit dem Zeugnis des Josephus? Tatsächlich findet sich ja in unseren Handschriften der von Josephus in den 90er Jahren verfaßten jüdischen Altertümer eine Stelle über Jesus und zwar im 18. Buch 3, 3, wo es heißt: „Um diese Zeit lebte Jesus, ein weiser Mensch, wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen darf. Er war nämlich der Vollbringer ganz unglaublicher Taten und der Lehrer aller Menschen, die mit Freuden die Wahrheit aufnahmen. So zog er viele Juden und auch viele Heiden an sich. Er war der Christus. Und obgleich ihn Pilatus auf Betreiben der Vornehmsten unseres Volkes zum Kreuzestode verurteilte, wurden doch seine früheren Anhänger ihm nicht untreu. Denn er erschien ihnen am 3. Tage wieder lebend, wie Gott gesandte Propheten dies und tausend andere wunderbare Dinge von ihm vorher verkündigt hatten. Und noch bis auf diesen heutigen Tag besteht das Volk der Christen, die sich nach ihm nennen, fort." Dann heißt es weiter: „Gleichfalls um diese Zeit —". Wie der ganze Stil der Stelle, so deutet schon die Einleitung „um diese Zeit" an, daß es sich hier um ein späteres Einschiebsel handelt, das natürlich von christlicher Hand herrührt. Auch von Soden wagt es darum nicht, die Echtheit der Stelle, die andere, auch Weiß[1]), wenigstens zum Teil mit den gesuchtesten Gründen zu retten versucht haben, zu behaupten. Aber er hilft sich über das Schweigen des Josephus mit der Ausflucht hinweg, Josephus habe die Erwähnung Jesu unterschlagen, weil er kein heißes Eisen anfassen wollte, weil er die Römer von der Verachtung des besiegten Volkes abzubringen suchte. Worauf zu erwidern ist: Wie konnte für Josephus ein Bericht über die Hinrichtung Jesu peinlich sein, wo doch nach den Evangelien die Juden selbst den Pilatus um die Hinrichtung dieses Aufrührers ersucht haben sollen? Und weiterhin darf darauf verwiesen werden, daß doch Josephus auch sonst sich nicht scheut, über die Hinrichtung und Greueltaten zu berichten, die der später von seinem Posten

ich es ruhig den Lesern überlassen kann, sich ebenso darüber zu amüsieren, wie sie mir mit ihrem höhnischen Schlußwort Spaß gemacht hat. [1]) Vgl. die Fußnote a. a. O. S. 89.

abberufene Pilatus sich zuschulden kommen ließ[1]). Josephus ist, wenn auch jene von Soden festgestellte Tendenz deutlich hindurchblickt, doch ein Geschichtsschreiber von geradezu musterhafter Gewissenhaftigkeit, über den Joël (a. a. O. S. 115) urteilt: „Wo nicht das Bestreben, sich persönlich zu rechtfertigen, oder die Rücksicht auf die flavischen Kaiser ihn vom rechten Wege ablenkt, überragt er, was Wahrhaftigkeit betrifft, die meisten zeitgenössischen Autoren."

Nun hat neuerdings Chwolson in seiner gegen mich gerichteten Broschüre doch die These wieder zu verteidigen gewagt, daß man gar keinen Grund habe, die Stellen bei Josephus über Christus für unecht zu halten. Alle Angriffe gegen die Echtheit seien vollkommen unberechtigt. Doch gibt er so viel zu, daß in späterer Zeit dem Texte Zusätze zugefügt wurden. Und das ist schon etwas. Wenn er aber behauptet, der Hauptbeweis, den die Theologen gegen die Echtheit der Stelle vorbringen, sei der, daß Josephus als Pharisäer nicht sympathisch von Jesus gesprochen haben könne, so hat er sich offenbar die gegen die Echtheit der Stelle vorgebrachten Gründe nur sehr oberflächlich angesehen. Unter ihnen ist ein geradezu durchschlagender Beweisgrund der, daß, wenn Josephus die Sekte der Christen gekannt hat, schlechterdings unbegreiflich bleibt, warum er bei der im 18. Buch im 1. Kap. gegebenen und offenbar auf Vollzähligkeit Anspruch machenden Aufzählung der damals in Palästina herrschenden Sekten von der der Christen nichts zu erzählen weiß. Damit allein schon ist Chwolson und jede Berufung auf Josephus für die Geschichtlichkeit Jesu ad absurdum geführt.

Übrigens verdient, wenn ich dies hier einschalten darf, der 6. Abschnitt in dem angeführten Kapitel bei Josephus ganz besondere Beachtung. Welche Sekte dort Josephus im Auge hat, wo er von der Anhängerschaft des Galiläers Judas erzählt, die mit großer Zähigkeit an der Freiheit hing, und „deren Heldenmut und Standhaftigkeit er kaum genügend zu schildern vermöge", — ist bis heute noch nicht aufgeklärt. Ich möchte nur im Vorbeigehen und andeutungsweise die

[1]) Darum ist auch der Versuch von J. Weiß, das Schweigen des Josephus damit begreiflich zu machen, daß er die Hinrichtung Jesu als eine unter den ungezählten Supplizien verschwindende Bagatelle hinstellt, nichts weniger als plausibel.

Frage weiterer Erwägung anheimgeben, ob nicht, wenn man überhaupt nach einem historischen Kern sucht, den der Dichter der Jesusgeschichte für seine dogmatischen Tendenzen in freier Ausmalung benutzt haben soll, hier vielleicht das zugrunde liegende historische Martyrium gefunden werden kann. Es wäre dann noch die Stelle 20, 5, 2 damit zu vergleichen, wonach Alexander den Jacobus und Simon, die Söhne des Galiläers Judas, der während der Einschätzung des Quirinius das Volk zum Aufruhr verleitete, ans Kreuz schlagen ließ. Man vergleiche damit, daß Markus 6, 3 Jacobus, Simon und Judas als Brüder Jesu angeführt werden! Doch dieses nur nebenbei als eine Anregung.

Ich kehre zu von Sodens Einwand zurück: Josephus soll keinerlei Anlaß gehabt haben, sich mit der für die Geschichte der Juden bedeutungslosen Episode des Auftretens und der Hinrichtung Jesu und mit dem zu Josephus Zeiten ebenso völlig bedeutungslosen, weil aus jüdischer Sekte fast ganz erloschenen, viel umstrittenen Christentum zu befassen. Ich dächte, wenn etwas viel umstritten ist, dann habe man gerade Grund, sich damit zu befassen. Das haben wenigstens die Theologen im Falle Drews neuerdings wieder bewiesen. Und wenn die Hinrichtung eines Juden doch, wie gerade ein von Soden, von seiner das Christentum aus dem persönlichen Auftreten Jesu ableitenden Auffassung aus, zugeben muß, — so schnell die ganze jüdische Diaspora mit einem neuen Glauben und Hoffen erfüllte, dann ist das Schweigen eines Josephus darüber erst recht unbegreiflich.

Völlig nichtssagend endlich ist seine Bemerkung, daß der Talmud von da an, wo er sich überhaupt mit dem Christentum beschäftigt, und gegen dasselbe Stellung zu nehmen beginnt, — und das ist eben vom 2. Jahrhundert an — nirgends die Geschichtlichkeit Jesu anzweifle. Wie soll er das auch? Konnte man im 2. Jahrhundert noch jemand nach jenen Ereignissen fragen? Sind nicht im Jahre 70 Tempel und Hohepriesterpalast mit samt allen Akten darin verbrannt? Und welchen Grund sollte ein Jude in der damaligen, noch gänzlich unkritischen Zeit überhaupt gehabt haben, die Geschichtlichkeit Jesu zu bezweifeln? Die Juden waren viel zu schlau, als daß sie eine Sache von der Seite aus zu bekämpfen versucht hätten, von der ihr in der damaligen Zeit

am allerwenigsten beizukommen war. Übrigens darf nicht übersehen werden, daß doch tatsächlich Justin in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon diesen sagen läßt: „Ihr folget einem leeren Gerüchte und bildet euch selbst einen Christus." Sodann hat Dr. Lippe in seiner 1889 erschienenen sehr interessanten Studie: „Das Evangelium Matthäi vor dem Forum der Bibel und des Talmud" nachgewiesen, wie sich die Talmudisten des 2. Jahrhunderts vergeblich bemühen, in der ihnen geschichtlich bekannten Vergangenheit irgendwo den Jesus der Evangelien zu identifizieren, und daß ihnen bei diesem Bestreben nichts anderes übrig blieb, als ihn das eine Mal mit Josua ben Perachia (110—120 v. Chr.) oder mit Jesu ben Pandira (ben Sateda) aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. gleichzusetzen.

Fassen wir zusammen und fragen uns: Was hat die seitherige Auffassung von der Entstehung des Christentums zur Lösung der gegen die Geschichtlichkeit der Evangelien sich erhebenden Bedenken beigetragen? — so ist zunächst diese Auffassung selbst noch einmal summarisch zu skizzieren. Danach wäre ein jüdischer Rabbi in Jerusalem, der sich für den Erfüller der alttestamentlichen Weissagungen vom Messias hielt und im Volke, zumeist in Galiläa, lehrend und heilend herumzog, aber keine schriftliche Zeile hinterlassen hat, für seine Überzeugung, die mit der zeitgenössischen Religionsauffassung in Widerspruch stand, in Jerusalem vom Hohen Rat zum Tode verurteilt und vom römischen Prokurator daselbst am Passah gekreuzigt worden. Der persönliche Eindruck dieses Märtyrers auf die Jünger, die er sich aus den untersten Schichten des Volkes, dem ungebildeten Fischervolk und dem verachteten Stand der Zöllner, ausgewählt, soll ein so gewaltiger gewesen sein, daß sich bei ihnen, die von des Meisters Tod anfänglich ganz beirrt und bestürzt waren, die Erinnerung an das Große, das sie in seiner Umgebung erlebt hatten, zu visionären Erscheinungen verdichtete, darin sie den Gekreuzigten als Auferstandenen wiedersahen. Dieses Erlebnis soll dann das auslösende Moment für den Glauben geworden sein, daß, was sie vorher schon als stille Ahnung im Herzen getragen, Wahrheit, der dahingegangene Meister, der Messias der Verheißung sei. Nun soll es ihnen klar geworden sein, daß alles, was er

von dem baldigen Kommen des Messias „aus den Wolken des Himmels" gesagt hatte, auf ihn selbst sich bezog. Und sie gingen nun mit dieser Verkündigung hinaus in alle Welt und konnten sich trotz sofort einsetzender Verfolgungen und, obwohl man außerhalb Jerusalems und Galiläas nie etwas von dem Rabbi Jesus gehört und gesehen hatte, bald des gewaltigsten Erfolges erfreuen. Zwar ist ihnen in einem syrischen Juden von pharisäischer Bildung namens Saul ein leidenschaftlicher Gegner erstanden, der die Gemeinden, die sich mit verblüffender Geschwindigkeit im weitesten Umkreis um das Mittelmeer herum verbreitet hatten, zu verstören suchte. Allein bald trat eine entscheidende Wendung ein, als, wie durch ein Wunder, plötzlich dieser gefährlichste Gegner infolge einer Vision, in der er den verfolgten Christus als Auferstandenen gesehen zu haben glaubte, zu einem Anhänger des Christusglaubens wurde, d. h. des Glaubens, daß der galiläische, in Jerusalem gekreuzigte Jesus der verheißene Messias sei. Aus einem eifrigen Pharisäer wird der erfolgreichste Verkündiger eines Evangeliums, das er in einer eigenen persönlichen Offenbarung über die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu empfangen zu haben vorgab. Mit dem Bekenntnis zur Messianität des von den Juden gekreuzigten Jesus wird er zugleich zum heftigsten Gegner des Judentums[1]), da er die Theorie vertritt, daß der Opfertod des Christus im Sinne der heidnischen Mysterienlehren ein Heilstod war, ein Sühnopfer, durch das zugleich das ganze jüdische Gesetz und der Bund Gottes mit den Juden für immer aufgehoben ward. Merkwürdig ist dabei, daß er mit diesem seinem Evangelium in die Provinzen und Städte der hellenischen Welt hinausgeht und Gemeinden gründet, ohne daß er es vorher für nötig befunden hat, sich über die Persönlichkeit, deren göttliche Herkunft und welterlösende Tat er mit einem Mal verkündigte, bei denen nähere Erkundigung einzuholen, die mit ihr lange Zeit als nächste Vertraute persönlich verkehrt hatten. Auffallend ist auch, daß der Apostel zwar bis nach Italien hin schon Gemeinden von Brüdern antrifft, daß sich aber nirgends, weder in dem, was er

[1]) Merkwürdig, daß sich auch davon in den Traditionen der Mischna und bei Josephus keine Erinnerung erhalten hat! Daß sie einen Jesum übersahen oder übergingen, ließe sich ja noch allenfalls erklären — aber einen Paulus?

selbst berichtet, noch in dem, was über ihn berichtet wird, wieder eine Spur jener anderen 8 Jünger findet, die außer Petrus, Jacobus und Johannes in des Gekreuzigten persönlicher Gefolgschaft gewesen waren. Von diesen dreien aber erfahren wir nur das eine, daß sie in Jerusalem geblieben sind und sich anfänglich gegen das Evangelium des Paulus ablehnend verhalten haben. Sie also können jedenfalls als Gründer der auswärtigen Gemeinden nicht in Anspruch genommen werden. Auch um die Lehre Jesu, die heute noch von den Theologen wegen ihrer unerreichten Höhe der sittlichen und religiösen Anschauung als die eigentliche Keimzelle des Christentums betrachtet wird, kümmert der erfolgreichste Apostel sich nicht im geringsten, obwohl schon ein Dolmetsch des Petrus die wichtigsten Ereignisse nach des Jüngers Angaben aufgeschrieben, und ein anderer, ein direkter Jünger Jesu, namens Matthäus, das meiste der Jesusaussprüche in der Ursprache schriftlich gesammelt haben soll. Es erscheint also die Ausbreitung des Christentums zunächst als ein ganz kryptogamer, aber im Erfolg phänomenaler Prozeß, als das Werk von Leuten, von denen wir überhaupt nichts erfahren, als daß es höchst ungebildete Menschen gewesen sein müssen, und weiterhin als das Werk eines Mannes, der sich um das eigentliche und ursprüngliche Christentum, die Lehre Jesu, überhaupt nicht bekümmert hat. Gleichzeitig mit dem Wirken des Paulus setzte dann nach der üblichen Auffassung auch schon der Glorifizierungsprozeß der Person Jesu ein, dem wir all die schönen Legenden über seine Wundertaten verdanken, und der unglaublich schnell in der Vergöttlichung Jesu, wie wir sie im Johannesevangelium finden, seinen vorläufigen Abschluß gefunden hat[1]).

Fragen wir uns nun, was gibt diese Gesamtanschauung für die Lösung der von mir ins Licht gestellten Probleme? Wie erklären sich unter ihrer Voraussetzung das Schweigen eines Josephus nicht bloß über Jesus, sondern auch über Pauli Wirken, wie die offenbaren Un-

[1]) Die Plötzlichkeit dieses Prozesses macht selbst einem Weiß Kopfzerbrechen: „Aber freilich liegt nun hier ein Problem verborgen, das an unseren historischen Sinn die stärksten Anforderungen stellt". Wenn auch dieses Problem dann leider einen Weiß zu den stärksten Vergewaltigungen der Geschichte verleitet hat, die, wie gezeigt, oft jeden historischen Sinn vermissen lassen, so ehrt ihn doch im Gegensatz zu v. Soden u. a., daß er wenigstens das Vorhandensein des Problems eingestanden hat.

möglichkeiten in der evangelischen Darstellung? — Wie kann man das Christentum aus dem weltbewegenden Eindruck der einzigartigen Persönlichkeit Jesu ableiten, wenn doch der Hauptapostel, auf dessen Wirken die Ausbreitung des Christentums urkundlich sich allein zurückführen läßt, sich um diese einzigartige Persönlichkeit überhaupt nicht bekümmert hat? Das sind Rätselfragen, die bis jetzt ungelöst geblieben sind. Es kommen aber noch neue hinzu, die freilich nur der in ihrem Vollgewicht einzuschätzen vermag, der mit den in Frage kommenden Verhältnissen jener Zeit genügend vertraut ist. Man bedenke vor allem dies: Der Glaube, ein sonst unbekannter Jude, der etwa ein Jahr lang in Galiläa als Lehrer und Wundertäter aufgetreten und dann in Jerusalem von der Behörde an den römischen Prokurator zum Kreuzestod ausgeliefert worden sei, habe sich durch seine Erscheinung als Auferstandener als Messias erwiesen, — dieser Glaube, zudem vertreten von ungebildeten Männern des Judentums, soll unter den damaligen Verkehrsverhältnissen in der kurzen Zeit von etwas über 10 Jahren zu einem bis nach Zypern, Kleinasien und Italien ausgebreiteten Gemeindeglauben geworden sein! Kein Historiker wird uns das auch nur halbwegs glaubhaft und wahrscheinlich machen können. Es wäre dies selbst das Wunder aller Wunder.

Weiterhin, wie erklärt sich die unsichere Datierung der ganzen evangelischen Geschichte, wenn ihr doch die Berichte von Augenzeugen zugrunde liegen? So unsicher ist die Erinnerung an den historischen Ausgangspunkt, daß die Angaben über die Zeit der Geburt Jesu in den Evangelien um mindestens 10 Jahre schwanken, und daß auch für den Tod ein genaues Datum nicht angegeben werden kann!

Und dann, wie ist denn das Messiasbewußtsein Jesu selbst zu erklären? Damit kommen wir auf eine der allergewichtigsten inneren Schwierigkeiten in der liberalen Auffassung von der Entstehung des Christentums. Jesu Messiasbewußtsein erscheint doch nur dann psychologisch begreiflich, wenn er selbst die Gewißheit hatte, daß er der zukünftige Weltenrichter ist, der nach dem eigenen Tod in den Himmel erhoben, von dort wiederkommen werde. Und worauf gründete er diese Gewißheit? Auf seine Heiltätigkeit konnte er doch nicht den

Anspruch der Messiaswürde gründen, da uns eine solche von vielen anderen Exorzisten jener Zeit sicher berichtet ist. Sollte er aber den Anspruch einzig aus seiner inneren Erleuchtung abgeleitet haben, so ist zu bemerken, daß sich für eine normale Natur daraus höchstens eine prophetische, aber nimmermehr eine messianische Bedeutung nach jüdischen Voraussetzungen ergeben konnte. Man denke sich doch nur einmal einen gewöhnlichen Menschen, — und als solchen will doch die liberale Theologie ihren Jesum wenigstens ihren Versicherungen nach verstanden wissen — der nur, weil er sich innerlich seinem Gott sehr nahe fühlt, dahin kommt, von sich zu behaupten: Mir hat Gott die zukünftige Herrschaft über die Welt vorherbestimmt! Wahrlich, wenn die Theologen kein Gefühl dafür haben, wie sehr sie mit dieser Annahme selbst die sittlich-religiöse Bedeutung dessen gefährden, der für sie das Unerreichte an Seelenhoheit und sittlicher Größe bedeuten soll, dann ist ihnen nicht zu helfen. Hat es doch schon Historiker gegeben, die eine mit so hochgeschraubten Erwartungen sich tragende Persönlichkeit unter der Voraussetzung ihrer Geschichtlichkeit für psychopathisch erklärt haben. Ein ungeheuerlicher Anspruch auf Grund einer ungeheuerlichen Selbsttäuschung — ist doch das verheißene Wiederkommen aus den Wolken des Himmels bis heute nicht eingetreten — das ist es, was uns in dem von den liberalen Theologen angebotenen Jesus entgegentritt und was auch durch die mildernden Umstände der zeitgeschichtlichen Anschauungen, in denen Jesus befangen gewesen sein soll, unmöglich so weit abgeschwächt werden kann, daß wir Menschen des 20. Jahrhunderts in dem so als religiöser Schwärmer Erscheinenden unser sittlich-religiöses Ideal anerkennen könnten.

Nun aber noch zu Paulus. Der überragende Eindruck von der Persönlichkeit Jesu soll ja die christliche Kirche, soll wenigstens im Innern der Jünger den Glauben an seine Auferstehung und Erlöserwürde geschaffen haben. Nun lassen sich aber urkundlich die Spuren der Gemeindebildungen im römischen Reich nirgends auf das Wirken der Zwölf, sondern nur auf das des Apostels Paulus zurückverfolgen, und erst nachträglich hat der Bearbeiter der Apostelgeschichte das Bedürfnis verspürt, dem Paulus einen Petrus als ebenbürtige missionäre Größe an die Seite zu stellen. Wie aber ist Paulus selbst zu seinem Christus-

glauben gekommen? Etwa durch den überwältigenden Eindruck von der Geschichtlichkeit Jesu? Nimmermehr! Nach seinem eigenen Bekenntnis einzig durch eine Vision und durch innere Offenbarungserlebnisse. Es bleibt also von dem ganzen Gerede, daß die Geschichte nur von einzelnen überragenden Persönlichkeiten gemacht werden könne und daß darum das Christentum nur aus dem geschichtlichen Wirken Jesu erklärbar sei, höchstens das eine, daß ein Paulus diese überragende Persönlichkeit gewesen ist. Wenn aber dieser Paulus im wesentlichen ganz und gar nicht von den Urapostеln beeinflußt war, wie er doch selbst Gal. 1 beschwört, was hat ihn dann zu dem erfolgreichen Missionar gemacht? Doch offenbar nicht das Historische an Jesus, sondern eine Idee, — sagen wir einmal die Synthese, daß der längst in jüdisch-hellenischen Kreisen erwartete Messias oder Christus mit dem in Jesaia 53 und Weish. Salomo 5 geschilderten Gottesknecht identisch und also der wahre Herr des Himmels sei, im Gegensatz zu allen anderen Erlösergottheiten, von deren erlösendem Sterben und Wiederauferstehen griechische Mysteriengenossen zu erzählen wußten. Nur weil für solche Erlösertheorien von einem sterbenden und auferstehenden Gottheiland draußen in der Heidenwelt der Boden schon vorbereitet war, konnte der Vertreter des Glaubens, daß der jüdische Messiasgott als Erdenknecht für die Sünden der Menschen gestorben und wieder auferstanden sei, für seine Theorie Anhänger gewinnen, auch ohne daß er sich in seiner Verkündigung auf historische Verweise einließ, wie wir dies nach der paulinischen Literatur annehmen müssen.

Wir werden also durch den inneren Zwang der Tatsachen, die uns das Überlieferungsmaterial an die Hand gibt, unausweichlich zu einer anderen Fassung der Entstehungsgeschichte des Christentums hingedrängt, und mit ihr lösen sich dann auch all die Probleme, auf die ich noch einmal den Finger legen mußte, in der einfachsten und natürlichsten Weise. Daß auch dabei noch einige dunkle Punkte übrig bleiben, die bis heute einer Aufhellung widerstreben, soll gerne zugegeben werden, erklärt sich aber einfach aus der Tatsache, daß dem ersten

auf uns gekommenen schriftlichen Niederschlag der neuen Bewegung eine lange Vorbereitungszeit vorangegangen sein muß. Der Vertreter der herkömmlichen Auffassung aber muß sich — man lese daraufhin nur einmal die Weißschen Ausführungen durch, — mit hunderten von einzelnen Wegdeutungs- und Umdeutungsversuchen, von Zurecht- und Auslegungskünsten helfen. Wenn Einfachheit auch hier das Siegel der Wahrheit ist, dann ist unsere Position jedenfalls eine ungleich günstigere als die der Gegner.

Wenn nun Prof. J. Weiß in seinem Ferienkurs und mit ihm wohl auch mancher von Ihnen die Forderung aufstellt, man möge doch einmal positiv zeigen, *wie die Geschichte wirklich verlaufen ist*, so bringt er uns damit nicht in Verlegenheit. Er hätte schon in meiner Schrift über das Christusproblem, aber auch schon bei Kalthoff einen solchen Aufriß finden können, wie ich ihn hier in der Kürze noch einmal wiederholen will:

Wann ist das Christentum in die Welt getreten? Damals schon, als zum erstenmal in eines frommen Juden Geist der Gedanke aufflammte, daß die ungerechte Behandlung, die sein Volk durch andere Völker erfahren hatte, nicht Gottes letztes Wort sein könne, und daß darum mit einem zukünftigen Ausgleich der göttlichen Gerechtigkeit zu rechnen sei. *Die Geburtsstunde der messianischen Hoffnung war also in gewissem Sinne auch die des Christentums.* — Das zweite wesentliche Moment war die Zerstreuung der Juden vom alexandrinischen Zeitalter an und die Übersetzung ihrer Bibel ins Griechische, wodurch jener Glaube in die fernsten Hafen- und Küstenstädte getragen wurde. Endlich kommt in Betracht die unter dem Einfluß der persischen Eschatologie erfolgte, phantastische Erweiterung des beschränkt national-jüdischen Zukunftsglaubens zu dem Glauben an eine große vom Himmel her inszenierte, kosmopolitische Umgestaltung aller Dinge. Und daneben spricht mit die *Vertiefung* des Messiasglaubens durch den Einfluß der hellenistisch-alexandrinischen Philosophie einerseits und der Erlösungstheorien der griechisch-orientalischen Mysteriengenossenschaften andrerseits. — Eine Neubelebung erfuhr zunächst der jüdische Messiasglaube in der Diaspora durch den Anspruch des ersten römischen

Kaisers, selbst ein Gott und Messias zu sein, durch den alle frohen Erwartungen und Friedenshoffnungen der Völker in Erfüllung gebracht werden, und später durch den im Jahre 70 erfolgten Fall von Jerusalem, der in der Diaspora besonders nach der Richtung hin wirkte, daß man darin eine Bestätigung für die schon vorher behauptete Aufhebung der levitischen Gesetzesreligion erblickte. Hier nämlich hatte man in Anknüpfung an den alttestamentlichen Prophetismus als das Wesen der jüdischen Religion und Inhalt ihres Gesetzes eine Anbetung Gottes im Geiste sittlicher Reinheit zu lehren begonnen, deren Gebote stark von dem herrschenden Stoizismus beeinflußt erscheinen. Diese aus den besten Gedanken der jüdischen Prophetie und griechischen Philosophie ausgewählte Lehre fand vor allem dort Eingang, wo sich der Glaube an die Weissagung zu der gespannten Erwartung gesteigert hatte, daß Gottes Gerichtstag nicht mehr ferne und die Ankunft des Messias aus dem Himmel, die dem gegenwärtigen unleidlichen Zustand der Dinge ein Ende bereitet, nahe herbeigekommen sein müsse. Das war der Inhalt des einfachen, zunächst noch nicht schriftlich fixierten Evangeliums der ersten messianischen Bewegung unserer christlichen Zeitrechnung, verbreitet in wohlorganisierten Gemeinden zu Rom, Ephesus, Alexandria und Antiochia, das die Stimmung, wie wir sie in ursprünglich jüdischen und später von den christlichen Gemeinden adoptierten Apokalypsen, wie wir sie auch im Jacobusbrief und in der „Lehre der 12 Apostel" vorfinden. — Je mehr aber dieser Glaube, ein Trost für alle „Mühseligen und Beladenen", alle Entrechteten und Elenden um sich griff, umsomehr sah man sich genötigt, mit verwandten und konkurrierenden Religionsgemeinschaften ebenso wie mit der jüdischen Mutterreligion sich auseinanderzusetzen. Da war der Glaube an Attis und Osiris und andere Erlösungsgottheiten, und die Brücke zu diesen Kreisen hinüber ward geschlagen durch einen n e u e n, im Judentum zuvor unerhörten Gedanken, daß nämlich der erwartete Messias, zu dem man betete, „komm Herr, komme bald", kein anderer sei, als der in Jesaia 53 und verwandten Stellen verherrlichte „Leidensknecht Gottes". Möglich, daß der in den „Wir-Berichten" der Apostelgeschichte bezeugte Wanderapostel Paulus der Schöpfer dieses eminent fruchtbaren Gedankens gewesen ist, der dem Christentum seinen welt-

geschichtlichen Sieg verschafft hat nicht zum wenigsten dadurch, daß diese neue Verkündigung die notwendige Voraussetzung der Evangeliendichtung wurde. Denn früh genug mußte die Frage laut werden, w a n n hat denn der Messias gelitten, wo und wann ist er dagewesen als der verachtete Knecht, der für die Sünden anderer litt, um dann zu göttlicher Herrlichkeit erhoben zu werden? Und da mögen wohl zunächst die Gemeinden selbst, in deren Mitte sich der „Geist" des Erhöhten in herrlichen Offenbarungen der Propheten, Evangelisten und Apostel wie auch in Erscheinungen des Auferstandenen selbst kund gab, als den „Leib des Herrn" gefühlt haben, der in den Verfolgungen leidet und gekreuzigt wird. Wenn sie das Brot brachen, das nach dem alten Dankgebet der „12 Apostellehre" an die innere Zusammengehörigkeit der Gemeinde erinnerte: „Wie dies Brot zerstreut war auf den Bergen, und zusammengebracht eins ward, so laß auch Deine Kirche zusammengebracht werden aus den 4 Winden der Erde," — da verkündigten sie mit der Bereitwilligkeit, selbst den Tod fürs Evangelium zu leiden, den Tod des Christus, dem sie wie einem Gott Hymnen zu singen pflegten, der selbst gelitten haben mußte „nach der Schrift", um andern die Gerechtigkeit zu bringen, — da betete man in seinem Namen für die Feinde, von denen man verfolgt wurde, und hoffte von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr, auf die endgültige Erscheinung des himmlischen Herrn.

Aber das war noch keine konkurrenzfähige Annäherung an das, was die Mysterien der heidnischen Kulte ihren Eingeweihten boten, wo Tod und Auferstehung der Gottheit dargestellt wurde, auf deren Erlösertat sich der Gläubige verlassen konnte, daß, „wie der Gott errettet wurde, auch ihm Errettung zuteil werden müsse". Zwar hatte man in den messianischen Gemeinden die Gewißheit der Errettung in allerlei visionären Zuständen erlebt, da man den Erwarteten bereits in himmlischer Gestalt gesehen hatte, und mancher mag, in die ekstatischen Zustände der Gemeinde suggestiv hineingezogen, durch ein solches Erlebnis, wie es sich in der Paulus legende spiegelt, erst zu einem Christusgläubigen geworden sein; — aber eines fehlte noch: die g r e i f b a r e Gestalt des Erlösergottes. So kam es zur Bildung eines den heidnischen Erlöserdramen analogen, aber s t o f f l i c h n i c h t a u s

dieſen, ſondern naturgemäß aus altteſtamentlicher Weisſagung geſchöpften Erlöſungsdramas des leidenden und ſterbenden Meſſias. Alles, was die Gemeinden je Erhebendes und Niederſchmetterndes erlebt hatten, die traurige Erfahrung beiſpielsweiſe, daß ſie oft ſelbſt von den eigenen Volksgenoſſen, die ſich eingeſchlichen und durch den Bruderkuß als Jünger des neuen Glaubens ausgegeben hatten, an die römiſchen Behörden verraten wurden (Judas), all das wurde nun in das Bild des ſterbenden Gottesknechtes hineingelegt. Zunächſt jedenfalls hat ſich dieſer Bildungsprozeß in den mündlichen Vorträgen der Evangeliſten vollzogen, wo immer aufs neue gezeigt wurde, wie „Chriſtus ſterben und auferſtehen mußte nach der Schrift". Freilich, ſein Erdenleben zur Darbringung des großen Opfers konnte nur ein ganz verborgenes und kurzes geweſen ſein, konnte ſich auch nicht in der Metropole des Judentums abgeſpielt haben, und ſo ergab ſich als paſſendſter Schauplatz der „Umkreis der Heiden", d. h. Galiläa, das Spiegelbild der jüdiſchen Diaſpora. Und, was mündlicher Lehrvortrag geſchaffen hatte (vergl. den Hinweis darauf in der bekannten Papiasſtelle), das ſchuf ein geiſtbegabter und literariſch gebildeter Gläubiger in ein dichteriſches Kunſtwerk um, ein einfaches, im lapidaren Stil gezeichnetes Bild vom Leiden und Sterben des Heilandes, aus dem dann unſere drei erſten Evangelien hervorgegangen ſind, und dem ſpäter ein ganz andersartiges Werk in der Johannesdichtung an die Seite geſtellt wurde. „Chriſtus" konnte der Name des armen Erdenſohnes, der nicht hatte, wo er ſein Haupt hinlege, natürlich nicht werden, denn Chriſtus iſt der Titel für den himmliſchen Herrn, deſſen Ankunft zum Weltgericht und zur Aufrichtung des Reiches aus den Wolken des Himmels erwartet wurde. Aber der gräziſierte Heilandname Jeſus, der ſich längſt durch ſeine Wunderkraft in exorziſtiſchen Kreiſen (Naſoräer) bewährt hatte, das war der rechte Name für ihn. Nun ſetzt die geniale Umarbeitung der noch erhaltenen Briefe des Paulus an ſeine Gemeinden in gnoſtiſchen und antinomiſtiſchen Kreiſen ein, wo der erwartete Chriſtus, mit jenem Jeſus identifiziert, als der zweite Adam, als präexiſtent und in der Weiterbildung der Lehre durch den Autor der Johannesſchriften als Weltenſchöpfer erſcheint.

Als der, der unmittelbar im Geiste sich jedem Gläubigen bezeugt, der demnächst sichtbar erscheinen wird, der Welt ein neues Leben zu bringen, mußte der neue Erlösergott auch bald die anderen Kultgottheiten verdrängen, zumal die dort üblichen Riten in vergeistigter Weise im Christentum wieder erschienen und zuletzt als „Stiftungen des Herrn" selbst in das Evangelium von Jesus, dem Menschen- und Gottessohne, hineingearbeitet wurden, und zwar zuerst das Abendmahl, später erst die Taufe. Damit stehen wir im vollen Licht der neutestamentlichen Literatur, wie sie vor ihrer letzten kirchlichen Redaktion gelautet haben mag.

Ganz unverfänglich ist der Einwand, daß die Entstehung einer solchen aus Glauben und Hoffen geborenen Literatur, wie dies die Evangelien sind, in jener Zeit undenkbar sei. Haben wir doch in Büchern, wie Jonas, Tobias, Judith, Daniel und außerkanonischen jüdischen, ja auch heidnischen Traktaten jener Zeit Analogieen genug für eine solche Literaturgattung, wenn auch alles Dagewesene durch das neue, ergreifende Erlöserdrama überboten wurde.

Bei dieser Auffassung von der Entstehung des Christentums ist nun, wie leicht einzusehen, das Schweigen der Zeitgeschichte, die eigentümliche Sonderstellung, welche die pauliniſchen und manche andere altchristlichen Schriften den Evangelien gegenüber einnehmen, voll erklärt; nun auch die vielen Umstimmigkeiten, die in den Evangelien selbst jedem Kenner der jüdischen Zeitgeschichte auffallen müssen. Und ich kann es getrost Ihrem eigenen Urteil, meine Damen und Herren, anheimgeben, ob man ein Recht hatte, zu schreiben, die Frage, ob Jesus gelebt habe, sei so sinnlos, wie die, ob Sokrates oder Alexander gelebt hat, seine Geschichtlichkeit sei so fest verankert in der Geschichte, wie nur irgend eine.

Es ist doch merkwürdig, daß diesem kühnen Urteil nicht bloß wir als radikal verschrieene Kritiker, sondern auch Vertreter der Orthodoxie entgegengetreten sind. Hat doch der orthodoxe Rostocker Professor Richard Grützmacher schon 1907 in seiner sehr lesenswerten Broschüre: „Ist das liberale Jesusbild modern?" (Berlin, Edwin Runge) den Standpunkt vertreten, daß, wenn man überhaupt dem Neuen Testa-

ment gegenüber der Kritik ein Recht einräume, man konsequenterweise bei einem Standpunkt, wie dem von A. Kalthoff vertretenen anlangen müsse.

Daß es sich in jedem Fall angesichts des offenkundigen Versagens der Quellen nur um Aufstellung einer Theorie handeln kann, und wir es nie zu einer Beweisführung im strengen Sinne bringen werden, dürfte aus dem Gesagten unverkennbar hervorgegangen sein. Uns einen striften Beweis für die Ungeschichtlichkeit Jesu zumuten, heißt überhaupt die Grenzen des Möglichen gedankenlos verkennen. Oder sollte es einem Kritiker je gelingen können, im strengen Sinne zu „beweisen", daß Orpheus nicht gelebt hat? Und doch hält niemand Orpheus für eine geschichtliche Persönlichkeit! — Die Frage ist nur die, welche von beiden Auffassungsweisen gewichtigere Gründe für sich hat, und die Entscheidung dieser Frage muß ich nach den gegebenen Ausführungen Ihnen überlassen. Ich kann nur soviel sagen, daß es in all den gegen Drews und mich erschienenen Veröffentlichungen nicht eine einzige Frage gibt, die nicht, von unserer richtig verstandenen Auffassung aus, ihre einfache und natürliche Lösung finden würde. Auch von Soden und seine Anhänger haben nicht mehr „bewiesen", als daß sie selbst um jeden Preis an der Geschichtlichkeit Jesu festzuhalten gewillt sind. Damit ist aber gar nichts bewiesen. Und wenn es uns ferne liegt, behaupten zu wollen, daß wir den mythisch-legendaren Charakter der Evangelien im strengen Sinn „bewiesen" haben, wo wir doch nur viele gute Gründe für diese Auffassung und viele schwerwiegende Bedenken gegen die entgegenstehende vorbringen können, so muß uns die selbstgewisse Art und der hochfahrende Ton, den man im anderen Lager anschlägt und der mit J. Weiß über die Ufer der Anständigkeit hinausgetreten ist, recht eigenartig anmuten. Man mag dort immerhin bekennen: „Uns erscheinen die Schwierigkeiten, auf die sich eine radikalere Kritik stützt, nicht unüberwindlich und darum halten wir an unserem Glauben an Jesu Geschichtlichkeit fest"; — das gibt aber noch lange kein Recht, sich so zu gebärden, als ob in dieser Frage alles schon ausgemachte Sache wäre, und als ob die Gegner die Gründe für ihre Position mit Gewalt an den Haaren herbeigezogen haben.

Immer wieder finden wir bei von Soden die Frage: „Warum ist

denn dieser Jesus, wenn er doch erdichtet sein soll, mit all den menschlichen Zügen ausgestattet? Warum ist alles" — freilich eine starke Übertreibung! — „so rein menschlich verlaufen?" Und wir antworten: Weil eben der Evangelist in Jesu nicht einen offenbaren Messias schildern wollte, sondern einen armen Erdensohn, der der Menschheit Leiden getragen hat. Und diese Leidensgeschichte trägt darum das Siegel der Wahrheit an sich, aus dem man seither auch auf ihre Geschichtlichkeit schließen zu dürfen glaubte, weil sie aus wirklichen Erlebnissen, wie gezeigt, herausgeboren ist. In ihr aber liegt vor allem die Kraft, die dem Christentum zum Siege verholfen hat. In diesen Evangelien, ebenso wie in der paulinischen Gedankenwelt lebt eine Religion, die ewig bleiben wird: Es ist die Religion, die sich in den großen Stimmungen und Gedanken von Charfreitag und Ostern ihren volkstümlichen Ausdruck geschaffen hat, — die Religion der großen, gewaltigen Erlösungssehnsucht. Die Religion, die in dem zu jeglichem Opfer begeisternden Glauben lebendig ist, daß aller Fortschritt der Entwicklung unter Schmerzen und Todesleiden geboren wird, — die Religion des großen Zukunftsglaubens, die dem Menschen allen Enttäuschungen zum Trotz die Kraft erhält, an dem Werke der allmählich sich vollziehenden Menschheitserlösung nicht zu erlahmen. Und wer sind die wahren Träger dieses Glaubens, am Anfang wie am Ende? Die Armen und Elenden, alle, die am Leben tief gelitten haben. In ihnen ist der Christusgeist als starke Sehnsucht und — im modernen Sinne gesprochen — als Wille, die Erlösung zu schaffen, lebendig.

Aber aussichtslos bleibt diese Sehnsucht der Menschheit, wenn sie nicht in dem sittlichen Ernst der Persönlichkeiten ihre Fleischwerdung findet. So bleibt auch etwas Wahres an dem Wort: „Christus in uns." Das Christentum stellt uns zwei Ideale vor die Seele: Ein soziales, das Reich Gottes, gedacht und erhofft als der zukünftige Zustand einer erlösten Menschheit, und dann ein persönliches, individualistisches in dem Christusbild, das jeder in sich herzustellen berufen ist, indem er dem in seiner eigenen Seele lebendig gewordenen Ideal Treue hält bis an den Tod. Mit dieser Auffassung ist unsere Religion auf Grundlagen gestellt, die einer Abhängigkeit von dem jeweiligen Befunde historischer Forschung prinzipiell enthoben sind. Nicht auf zufällige

Geschichtswahrheiten muß, wie schon Lessing richtig erkannte, eine Religion sich gründen, die Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erhebt, sondern auf ewige Vernunftwahrheiten.

Wir, die wir an keinen historischen Jesus glauben, reißen nicht nieder, sondern bauen auf. Freilich, wir wissen, daß wir mit der Vertretung einer uns durch die historische Kritik aufgedrungenen Auffassung auch zugleich befreiend wirken, und darum tragen wir unsere Auffassung getrost hinein ins christliche Volk. Wir wollen es befreien von einer Verkehrung der Religion in ihr Gegenteil. Denn Religion ist weder Glaube an geschichtliche Überlieferungen, noch Vergötterung einer geschichtlichen menschlichen Gestalt, die man, wie es in der liberalen Jesustheologie geschehen ist, als eine Ausnahme aus dem natürlichen Entwicklungsgang heraushebt, obwohl sie doch allein schon durch ihren Teufelglauben verrät, wie tief sie in allen zeitgenössischen Wahn und Aberglauben verstrickt gewesen ist, falls man an ihrer Geschichtlichkeit festhält. Schon David Friedrich Strauß hat in richtiger Vorausahnung des modernen Jesuskultes den Finger auf die wunde Stelle unserer liberalen Theologie gelegt in dem bekannten Worte: „Die Idee pflegt nicht in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle anderen zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, liebt sie ihren Reichtum auszubreiten. Die Menschheit allein ist der Mensch gewordene Gott, von der wir alles das aussagen können, was wir keinem einzelnen Menschen beilegen können, ohne aus einem Widerspruch in den anderen zu geraten." — Und in der Tat, Religion ist für mich nichts anderes als der Glaube an das schöpferische Leben, das im ganzen der Menschheitsentwicklung seine Gestaltungen schafft, und eben darum können wir uns unmöglich aus religiösen Motiven an irgend eine Vergangenheit gebunden fühlen, so dankbar wir auch alles schätzen und annehmen, was sich von den in der Vergangenheit schon geschaffenen geistigen und sittlichen Werten ohne Zwang mit unserer Weltanschauung vereinigen läßt. Aber erst, wenn wir innerlich von jeder weitergehenden Gebundenheit an die Vergangenheit erlöst sind, wozu auch die Aufklärung über die wahren Ursprünge des Christentums ihr gutes Teil beiträgt, erst dann können wir unbehindert

das leisten, was für unsere Zeit so dringend nottut. In dieser Erkenntnis liegt es, wie ich gerne gestehe, letzten Endes begründet, warum ich mich in der Gefolgschaft Kalthoffs und an der Seite des Professor Drews so tief in den unerquicklichen und äußerlich zunächst völlig erfolglosen Streit um Jesu Leben eingelassen habe. Es gilt eine Tat der Befreiung; es gilt ein frommes Werk vollenden, über dessen Wert erst spätere Geschlechter entscheiden werden.

II. Auseinandersetzungen

1. Antwort auf Professor D. Chwolsons Angriff[1])

Obwohl ich in dem Vorangehenden schon mehrfach Gelegenheit genommen habe, auf die speziell gegen meine Diskussionsrede beim Berliner Religionsgespräch gerichtete Schrift des 91jährigen Petersburger Orientalisten D. Chwolson einzugehen, kann ich es doch nicht unterlassen, hier noch mit einigen Entgegnungen auf dieses Elaborat zurückzukommen, für das man neben dem hohen Alter des Gelehrten höchstens noch den einen Milderungsgrund geltend machen könnte, daß der einst vom Glauben seiner Väter zum Christentum übergetretene Jude das Bedürfnis verspürte, jenen Schritt noch einmal zu motivieren, indem er ein Bekenntnis zu Christi Hoheit und Lehre auch vom jüdischen Standpunkt als unverfänglich erscheinen läßt.

Da ich seiner Zeit in meiner Berliner Diskussionsrede Herrn Chwolson die Ehre erwiesen habe, mich für meine talmudischen Kenntnisse auch auf mein Studium seiner Schrift „Das letzte Passahmahl Christi" zu berufen, fühlt sich ihr Autor zu der Behauptung veranlaßt, ich habe sein Buch überhaupt nicht gelesen. Begründet wird diese Behauptung nicht, und ich kann nur vermuten, Chwolson habe seinen Verdacht aus der Beobachtung geschöpft, daß ich mit den Resultaten, die er selbst aus dem in seiner Schrift zusammengetragenen reichen und wertvollen Material zieht, nicht durchweg einverstanden bin, mich vielmehr zu ganz gegenteiligen Folgerungen daraus gezwungen sehe. Der greise Gelehrte scheint der Meinung zu sein, daß, wer sein Buch gelesen, notwendig auch mit allen darin vertretenen Ansichten übereinstimmen müsse. Für mich ist aber nur der eine darin durchgeführte Nachweis überzeugend, daß mit dem, was wir als Lehre Jesu in den Synoptikern finden, Jesus sich unmöglich den Haß der Pharisäer, von dem die Synoptiker doch berichten, zugezogen haben kann. Und hier ist auch der erste Punkt, wo Chwolson sich mit sich selbst in einen offen-

[1]) Vergleiche dessen Schrift „Über die Frage, ob Jesus gelebt hat". Leipzig 1910 H. Haessel.

baren Widerspruch setzt. Er führt die Entstehung der Evangelien, deren Hauptquelle von ihm willkürlich auf spätestens 55 n. Chr. datiert wird, auf den Bericht von Augenzeugen zurück. „Daß Augenzeugen bei dieser Arbeit beteiligt waren, unterliege gar keinem Zweifel", und damit sei die Existenz Christi „bewiesen". Demnach wäre Chwolson, was er ja auch als Angehöriger der griechisch-orthodoxen Kirche eigentlich sein müßte, ein Wundergläubiger. Denn, wenn die Evangelien von Augenzeugen herstammen, dann müssen auch die berichteten Wunder als geschichtliche Tatsachen aufgefaßt werden, wo anders die Verfasser nicht ganz gewöhnliche Schwindler gewesen sein sollen (vgl. dazu übrigens den besonderen Abschnitt S. 87). Doch der Widerspruch, in den er sich bringt, liegt darin, daß er den Gegensatz der Pharisäer gegen die Person Jesu, wie er in den Evangelien so eklatant hervortritt, leugnet und doch die Evangelien, weil von Augenzeugen stammend, für Geschichtsquellen ersten Ranges ausgibt.

Widersprüche dieser Art häufen sich im folgenden: Hat nach den Evangelien die Hinrichtung Jesu am Passahfest der Juden das allergrößte Aufsehen erregt, so ist nach Chwolson S. 7 das Gegenteil der Fall gewesen. — Das Schweigen der Zeitgeschichte erklärt er sich mit von Soden daraus, daß zur Zeit des Königs Herodes, des Archelaus und der harten römischen Präfekten „tausende und abertausende der besten und edelsten des jüdischen Volkes abgeschlachtet worden seien" — eine Übertreibung, für die Chwolson die historischen Belege schuldig bleibt. Und er fährt dann fort: „Wie hätte man sich da noch daran erinnern sollen, daß unter den Tausenden auch einer gewesen war, der Jesus hieß"! Als ob es darauf ankäme, daß er Jesus hieß und nicht vielmehr darauf, daß er sich für den Messias ausgab!

Indessen man hat sich ja — ein neuer Widerspruch! — „daran erinnert", denn die berühmte Stelle bei Flavius Josephus, von der ich oben gehandelt, ist nach Chwolson echt.

Das Schweigen des Justus aber erklärt sich Chwolson aus seiner Gegnerschaft gegen Josephus, der in seinen Augen ein Verräter war. Aber, wenn Justus ein besserer Jude war als Josephus, so hatte er nur um so mehr Grund, sich über das Auftreten eines von den Juden selbst ans Kreuz gebrachten Aufrührers auszusprechen.

Ein weiterer Widerspruch bei Chwolson liegt darin, daß er die Hinrichtung Christi lediglich als einen von den Sadduzäern durchgesetzten Justizmord hinstellt, während uns die nach seiner eigenen Versicherung so zuverlässigen Evangelien nicht das Geringste davon zu berichten wissen. Was hier (S. 14) Chwolson einen „Nachweis" nennt, ist lediglich eine gewaltsame Konstruktion. Er vergißt, daß, wie schon oben bemerkt, seit der Regierung des Alexander Jannäus Simon ben Seta das Synedrion von den Sadduzäern gereinigt hat, und alle Patriarchen und Präsidenten bis zur Zerstörung des Tempels uns ihren Namen und Sentenzen nach als echte Pharisäer bekannt sind. Übrigens geht die Unzuverlässigkeit der von Chwolson als so vorzügliche Quellen eingeschätzten Evangelien auch daraus hervor, daß sie von den Hohepriestern im Pluralis reden, wo doch im Judentum immer nur ein Hoherpriester fungierte. Nachweislich unrichtig ist auch die Annahme des Evangelisten, daß im Synedrium der Hohepriester den Vorsitz führte. Und warum erwähnen die Evangelien nicht die offiziellen Richter samt dem Präsidenten mit Namen, wenn sie doch von Augenzeugen herrühren?

Nun beruft sich aber Chwolson weiter auf die rabbinische Literatur, die, wie er betont, gar nicht zeitgenössisch sei, sondern erst mit dem 2. Jahrhundert beginne. Wenn das nun auch richtig ist, so wird doch Chwolson nicht leugnen können, daß in dem Kodex des 2. Jahrhunderts die Lehrmeinungen der palästinensischen Autoritäten des 1. Jahrhunderts so z. B. des Pharisäers Simon ben Hillel und des alten Gamaliel gesammelt sind, und eben darum darf die sogen. Mischna dennoch mit Schürer als Geschichtsquelle ersten Ranges für unsere Kenntnis des Judentums im 1. Jahrhundert verwertet werden.

Wie aber steht es nun mit Chwolsons Behauptung, daß sich im eigentlichen Talmud relativ viele Nachrichten über Christus finden? Er selbst muß zugeben, daß die meisten aus dem 3. oder 4. Jahrhundert stammen, weshalb sie für unsere Frage überhaupt nicht in Betracht kommen können. Die andern aber, die älter sind, und die er sogar noch ins erste Jahrhundert verlegen zu dürfen glaubt, obwohl ja nach seiner Angabe die Mischna erst dem 2. Jahrhundert angehört, reduzieren sich auf 2 Traditionen, die wir uns etwas näher ansehen wollen:

1. Die Stelle über R. Eliezer ben Hyrkanus. Sie ist darum für unsere Frage schlechterdings nicht zu verwenden, weil der dort genannte Jacob, der Minäer, mit Personen in Berührung gebracht wird, die 2 oder 3 Generationen später gelebt haben. Er kann also unmöglich ein Jünger des Jesu der Evangelien, sondern höchstens ein Jünger des Jesu Pandira gewesen sein, wenigstens hatte Neubauer (Geographie des Talmud) einen Text mit der Lesart „Jesu ben Pandira". Übrigens hätte es gar nichts auf sich, wenn sich im Talmud eine Erinnerung daran erhalten hat, daß mit dem Jesusnamen Krankenheilungen vollzogen wurden, denn das ist nach unserer Auffassung eine geschichtliche Tatsache, die sogar in eine Zeit zurückführt, lange bevor eine Zeile von den Evangelien geschrieben war. Damit erledigt sich auch die von Chwolson an zweiter Stelle genannte Erwähnung Jesu im Talmud aus dem Jahre 130 n. Chr., die doch aus einer Zeit stammt, wo nach unserer Auffassung die Evangelien längst verbreitet waren.

2. Wie aber verhält es sich mit der Angabe, daß die Rabbinen schon gegen 71 ein „Evangelium" gekannt haben sollen, das nach Chwolsons Meinung „wahrscheinlich das ursprüngliche Evangelium des Matthäus" war? Es handelt sich da um den Prozeß, den Gamaliel II. mit seiner Schwester wegen der Erbschaft ihres Vaters geführt haben soll. Wenn nun auch der Vater 70 hingerichtet worden war, so ist es doch ein kühner Schluß, daraus zu folgern, daß der genannte Prozeß schon im Jahre 71 stattgefunden haben soll. Und weiter kann auf die angebliche Erwähnung des „evon gelion" schlechterdings nichts gegeben werden, da nach der Stelle dem Richter ein Wort in den Mund gelegt wird, das nichts weniger als eine Vertrautheit mit den uns bekannten Evangelien verrät. Es lautet: „Seit ihr euer Land verloren, ist die thora Mosis abgeschafft und das Evangelium gegeben worden, da steht geschrieben: Sohn und Tochter sollen gleichmäßig erben." Ich frage Chwolson: Wo in irgend einer der uns erhaltenen altchristlichen Schriften, das Neue Testament eingeschlossen, steht etwas derartiges geschrieben? Und weiter: Obgleich der Richter im Text nur ein „Philosoph" heißt, ist es für Chwolson unzweifelhaft, daß er ein Judenchrist paulinischer Richtung war. Der Richter soll den Vers aus Mat-

thäus 5, 17 angeführt haben, aber daß er ihn als einen Ausspruch Christi anführte, ist nirgends gesagt, auch lautet der Spruch, wie er dort zitiert wird, nicht mit Matthäus 5, 17 wörtlich gleich. (Vergl. S. 57). Da nun Gamaliel seinem Schüler Rabbi Samuel, der in das „Achtzehn-Gebet" die Verfluchung der Christen eingefügt hat, ums Jahr 120 noch selbst die Grabrede gehalten haben soll, wie ich wiederum aus Chwolsons Passahmahl erfahre, so ist der von Chwolson fett gedruckte Satz, daß um 71 n. Chr. ein Evangelium Matthäi existiert habe und den damaligen Christen genau bekannt gewesen sei, in keiner Weise bewiesen. Aber selbst dann, wenn zwischen 70 und 80 ein Evangelium — daß es unter dem Namen des Matthäus bekannt gewesen sei, schließt Chwolson sehr voreilig aus der Analogie des richterlichen Zitates mit Matth. 5, 17 — bekannt gewesen wäre, das eine Reihe von den Sprüchen enthielt, die in unserem jetzigen, — nach Matthäus 16, 16 zu schließen, jedenfalls erst sehr spät entstandenen, — Matthäusevangelium dem gekreuzigten Jesus in den Mund gelegt sind, wäre damit immer noch nichts bewiesen dafür, daß ums Jahr 30 ein Jesus von den Juden an Pontius Pilatus zur Kreuzigung ausgeliefert wurde. — Übrigens hat Dr K. Lippe in seiner sehr lesenswerten Schrift „Das Evangelium Matthäi vor dem Forum der Bibel und des Talmud" (Jassy, Schorr 1889, S. 36) den Nachweis erbracht, daß die ganze Erzählung eine dem 2. Jahrhundert angehörige Persiflage auf die christliche Gerichtsbarkeit und auf das Evangelium enthält. Denn in der Zeit, in die Chwolson die Auseinandersetzung verlegt, während der schrecklichen Katastrophe, die mit der Zerstörung des Tempels über die Juden hereingebrochen ist, war für die Rabbinen keine Zeit für solche Unterhaltungen. Auch war Gamaliel der Gerichtspräsident des in Jabne residierenden Synedrion, dem die Ausübung der Zivilgerichtsbarkeit nicht entzogen war, und solange ein jüdisches Zivilgericht fungierte, durfte die Schwester des Gerichtspräsidenten kein anderes Gericht anrufen. Die Annahme aber, daß neben dem jüdischen noch ein judenchristliches Gericht in Palästina bestand, ist geradezu albern.

Doch wir fahren fort in der Aufzählung der Selbstwidersprüche, in die sich Chwolson verwickelt, wenn er behauptet, daß man früher von

der Person Jesu eine gute Meinung gehabt habe. Wie stimmt das mit seiner anderen Behauptung, die Evangelien seien eine ausgezeichnete, auf den Berichten von Augenzeugen beruhende Geschichtsquelle, wo doch die Evangelien melden, daß die ganze Einwohnerschaft Jerusalems die Kreuzigung Jesu von Pilatus gefordert habe?

Und wiederum, wenn die Synoptiker eine so ausgezeichnete Geschichtsquelle sind, die auf Augenzeugen zurückführt, so wird sich doch den Augenzeugen am allersichersten der T a g eingeprägt haben, an dem Jesus hingerichtet wurde. Nun soll aber ja gerade nach Chwolsons umständlichem Nachweis dieses wichtigste Datum bei den Synoptikern f a l s c h angegeben sein, insofern nach Chwolson das 4. Evangelium im Recht ist, das Christum im Gegensatz zu den älteren Synoptikern am Vorabend des Passahfestes hingerichtet sein läßt.

Auch bestreitet Chwolson im Widerspruch zu den von ihm als zuverlässig gerühmten Quellen, daß Jesus an einem Feiertage gekreuzigt und daß in der Nacht über gerichtet werden konnte. Ich habe also die Genugtuung, mich auch in dieser Beziehung mit vollem Recht auf ihn berufen zu haben. Daß er aus der Nachtstunde der Gerichtssitzung eine Tagesstunde am Morgen macht, ist ein Gewaltstreich und beseitigt immer noch nicht das Hauptbedenken, daß eine Gerichtssitzung, die so über Hals und Kopf zusammengekommen sein müßte, unmöglich als geschichtliche Tatsache hingenommen werden kann.

Um endlich die Geschichtlichkeit der so heftigen, von Jesus gegen die Pharisäer gerichteten Strafreden doch festhalten zu können, konstruiert Chwolson „falsche Pharisäer", für die er leider nur in der jüdischen Literatur nirgends einen Beleg wird beibringen können.

Ferner, wenn wir nach Chwolson (S. 10) von den Satzungen der Rabbinen des 1. Jahrhunderts fast gar nichts wissen, wie kann Chwolson behaupten (S. 20), Jesus habe eine im Sinne der Rabbinen korrekte Antwort gegeben? Aber freilich, auf derselben Seite erfahren wir nun auch, daß trotz des S. 9 behaupteten Gegenteils die Mischna als zeitgeschichtliches Zeugnis für die Zeit vor der Zerstörung der Stadt benutzt werden dürfe. Chwolson beruft sich da nämlich auf einen zeitgenössischen Pharisäer, der sich bis zu seinem Tode geweigert habe, vor dem Essen die Hände zu waschen.

Dankbar bin ich Chwolson für den Hinweis auf ein nur zugunsten unserer Theorie sprechendes Moment, daß nämlich nach Galater 2 Petrus, als er verbotene Speisen in Antiochia gegessen hatte, sich nicht auf die Worte des Herrn berief, was er doch sicher getan haben würde, wenn ihm solche bekannt gewesen sind. — Auch das andere Zugeständnis soll notiert werden, daß die Juden absolut keinen Grund gehabt haben, Christum hinzurichten. Wenn aber Chwolson dann erklärt, es habe in Jerusalem eine Partei gegeben, die dafür nicht religiöse, sondern politische Gründe gehabt habe, so hat er sich das einfach aus den Fingern gesogen, und es ist ihm wiederum entgegenzuhalten, daß sich davon auch nicht der leiseste Reflex in die Evangelien hinein verloren hat, was doch notwendig erwartet werden müßte, wenn an den Voraussetzungen Chwolsons etwas Richtiges wäre.

Wenn nach Chwolson die von ihm konstruierte Partei, die Jesum aus politischen Gründen beseitigen wollte, von der Befürchtung bestimmt war: „Wenn wir Christus weiter wirken lassen, werden alle an ihn glauben und dann werden die Römer kommen und werden uns Stadt und Volk entreißen", — so läßt diese imaginäre Unterstellung nicht nur erkennen, wie kindlich sich Chwolson die Verhältnisse in Jerusalem vorstellt und wie sehr er von jeder Fähigkeit verlassen ist, sich mit einigem historischen Sinn in den Geist der Zeiten zu versetzen, sondern es steht diese seine Konstruktion auch wieder in eklatantem Widerspruch zu der evangelischen Überlieferung selbst. Denn wenn die Kreise, die Jesum ans Kreuz brachten, von einer solchen Befürchtung erfüllt waren, wie konnten sie dann die unglaubliche Ungeschicklichkeit begehen, die Verurteilung und Hinrichtung Jesu ausgerechnet auf den Tag zu verlegen, da in Jerusalem Millionen von Juden zusammengeströmt waren und alles sich auf das große Fest vorbereitete? — Wie wenig Chwolson in die vorliegenden Probleme eingedrungen ist, beweist er auch damit, daß er die Bezeichnungen „Jesus" und „Christus" einfach in der Art der späteren kirchlichen Autoren durcheinander wirft, als ob beides bloß Eigennamen wären. Nur so kann er ja auch den von ihm vermuteten Gegnern des Rabbi von Galiläa die unmöglichen Worte in den Mund legen: „Wenn wir Christus weiterwirken lassen", — als ob sie, die den galiläischen Rabbi höch-

stens einige Tage hatten lehren hören, für ihn bereits einen Titel gebraucht hätten, den dieser selbst nie öffentlich auf sich angewandt und mit dem auch seine Anhänger ihn damals noch nicht zu bedenken pflegten! Wer so wenig, wie es diese Stelle zeigt, in den Problemen der neutestamentlichen Kritik zu Hause ist, hat wahrlich keinen Grund, sich von Petersburg aus in die um das Christusproblem geführte wissenschaftliche Kontroverse der deutschen Gelehrten einzumischen.

Den Wundercharakter der Evangelien sucht Chwolson dadurch begreiflich zu machen, daß er auf die Analogie der griechischen Historiker der letzten drei Jahrhunderte v. Chr. verweist, die „ihre historischen Erzählungen mit Wundergeschichten zu schmücken pflegten". Nun ist aber das Wunder in der evangelischen Geschichte Jesu nicht etwa bloß ein ornamentales Beiwerk zur Verherrlichung eines Helden, wie wir dies allerdings in der ganzen antiken Historiographie antreffen können, sondern es ist die Grundlage, auf der alles ruht, es ist das Gewebe, das die ganze Dichtung in allen Teilen durchzieht. Christus wird auf übernatürliche Weise geboren und scheidet auf übernatürliche Weise aus dieser Welt. Gleiches wird Chwolson von historischen Persönlichkeiten des Altertums nirgends berichtet lesen, wohl aber von den Götter- und Heroengestalten der alten griechisch-orientalischen Welt.

Ganz töricht ist endlich die Frage am Schluß: „Sollen denn die Verfolgten und Märtyrer Wahnsinnige gewesen sein?" Nach Chwolson müßten sie das nämlich gewesen sein, wenn der Erlöser, an den sie glaubten, gar nicht existiert hätte. Als ob man nicht auch für eine Idee in den Tod gehen könnte, — als ob etwa der Heldenmut, den die Juden im makkabäischen Aufstand und im jüdischen Krieg für die Religion ihrer Väter an den Tag gelegt haben, unter der Voraussetzung undenkbar wäre, daß Moses nicht gelebt hätte und die Gesetze ihm erst von Späteren in den Mund gelegt wären!

Zwei Zugeständnisse von Chwolson kann ich zum Schluß noch mit Genugtuung festnageln:

Einmal scheint er an die Geschichtlichkeit der von Tacitus erzählten neronischen Verfolgung nicht zu glauben, denn er kennt, nach S. 25

Abs. 3, erst von den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts an Christenverfolgungen.

Und dann wiederholt er S. 26 offenbar das Zugeständnis, das ich schon aus seiner — von mir nicht gelesenen — Schrift über das letzte Passahmahl Christi entnommen und das mich sr. Zt. vor allem zu einer Erwähnung seines Werkes veranlaßt hatte, — daß tatsächlich die Lehre Christi, wie sie in der Spruchsammlung von Matthäus und Lukas erhalten ist, keinen Anspruch auf Originalität erheben kann, sondern nur das enthält, was die besten des jüdischen Volkes damals gelehrt haben. —

Wird dies zugestanden, so steht unserer im Vorangehenden gezeichneten Auffassung von der Entstehung des Christentums erst recht nichts im Wege.

2. Professor Paul Wilhelm Schmiedels „neun Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu"

Von solchen redet Prof. Schmiedel-Zürich in einem Artikel der Protestantischen Monatshefte 1906 (S. 257 ff.), der den Titel trägt „Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart". Er schreibt dort: „Gerade unsere Evangelien, die dem Zweifel am meisten ausgesetzt scheinen, enthalten die besten Mittel, ihn zu überwinden. Man muß nur den Satz, ihr Inhalt habe nicht erfunden werden können, der in dieser Allgemeinheit nicht beweiskräftig ist, auf einzelne Stellen einschränken, bei denen er wirklich nicht bezweifelt werden kann. Ich zähle deren 9 und gebe ihnen, um ihre Wichtigkeit ins Licht treten zu lassen, einen besonderen Namen; ich nenne sie die Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu".

Diese Formulierung erinnert in bedenklicher Weise an den bekannten „ledernen Handschuhfabrikanten". Prof. Schmiedel wird doch nicht beweisen wollen, daß das Leben Jesu wahrhaft wissenschaftlich gewesen sei. Vielmehr ist anzunehmen, daß er in seinen neun Grundsäulen einen wahrhaft wissenschaftlichen Beweis für das Leben Jesu glaubt antreten zu können, und daraufhin wollen wir uns einmal die

wertvollen Fundamente, die er in der Evangelien-Überlieferung ausgegraben und ans Licht gebracht hat, etwas näher ansehen. Wie lauten sie?

1. „Jesu Angehörige gingen aus, um sich seiner zu bemächtigen, weil sie sagten, er sei geistesgestört." Das soll nicht erfunden sein können, weil ein Verehrer Jesu nach Schmiedels Meinung etwas Derartiges unmöglich über Jesus habe erzählen können. Als ob ein Dichter seinen Helden verunglimpfen würde, wenn er ihn als einen in seiner nächsten Umgebung Mißverstandenen hinstellt! Doch lag in diesem Motiv nicht einmal der erste Anlaß zur Gestaltung der Perikope. Sie ist vielmehr nach dem Stile der damaligen Apokalyptiker symbolisch-typologisch zu verstehen, d. h. in Jesu Angehörigen zeichnet der Autor die Mutterreligion, aus der das junge Christentum hervorgegangen, und deren Vertreter in ihm eine „wahnsinnige Verirrung" erblickten. Zugleich wollte der Dichter, worauf schon Strauß in seinem Leben Jesu hingewiesen, eine Erfüllung von Ps. 69, 9 geben. Auch Weish. Sal. 5,4 hat ihm offenbar vorgeschwebt, und ich stelle zur Diskussion, ob nicht auch Sacharja 13, 3 hierbei in Betracht zu ziehen ist.

Nun will freilich Schmiedel von einer allegorischen Auslegungsmethode, wie wir sie hier und auch sonst anwenden, nichts wissen. Er nennt das (Protestbl. 1910, Nr. 16) „eine wenig schöne Erbschaft", die ich von Kalthoff angetreten. Demgegenüber stelle ich fest, daß er selbst geeigneten Falls, d. h., wenn es ihm in seinen Kram paßt, Gebrauch macht von dieser Auslegungsmethode (vergl. Nr. 9). Oder meint er gar, daß die allegorische Erklärungsweise nur für die Deutung von Wundergeschichten benutzt werden dürfe, sollte der Dichter nicht ebenso gut auch in die Schilderung ganz natürlicher Vorgänge einen symbolischen Sinn hineingelegt haben?

2. „Tag und Stunde des Weltendes weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater" (Mark. 13, 32). Dies Wort kann nach Schmiedel Jesu nicht in den Mund gelegt sein, weil ein Verehrer Jesu oder gar ein Dichter, der in ihm den Messias schildern wollte, ihm nimmermehr eine solche Begrenztheit seines Wissens um die Zukunft unterstellt hätte. Schmiedel verallgemeinert nämlich dies Wort dahin, Jesus habe es überhaupt

abgelehnt, „die Zukunft vorher zu wissen". Davon aber kann nach den Evangelien selbst keine Rede sein. Was der Evangelist Jesu hier sagen läßt, ist nicht mehr als die Ablehnung, einen bestimmten Termin für das Eintreten der vorher geschilderten Zeichen angeben zu wollen. Man vergleiche dazu, was ich über die ganze Stelle Mark. 13 in Auseinandersetzung mit J. Weiß S. 33 geschrieben habe.

Der Grund, warum der Evangelist Jesu keine Kenntnis über den Termin des Weltendes zuschreibt, ist nur allzu durchsichtig. Es wäre ein höchst gewagtes Experiment gewesen, den Bestreitern der christlichen Hoffnung durch genaue Zeitbestimmungen Material zur Bestreitung des prophetischen Charakters Jesu in die Hand zu geben. Indem der Autor Jesu diese Ablehnung in den Mund legt, gibt er den auf die Ankunft des Herrn so sehnsüchtig Wartenden Grund, sich immer aufs neue zu vertrösten. An der Zeitbestimmung hat selbst die Vertrautheit des „Sohnes" mit dem „Vater" ihre Grenze, um wie viel weniger konnte von Presbytern und Bischöfen eine Auskunft darüber erwartet werden. Allen müßigen Spekulationen der Apokalyptiker war so eine Grenze gesteckt, denn der „Knecht ist nicht über seinen Meister".

3. „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Gott" (Markus 10, 18). Das soll nach Schmiedel Jesu wiederum nicht erst von einem Evangelisten in den Mund gelegt sein können, da ihn die Gläubigen ja gerade als göttliches Wesen verehrten und das Evangelium, wenn es Dichtung wäre, nur aus der Absicht, in Jesu den Gottessohn zu schildern, verstanden werden könnte. Allein gerade hier ist einzusetzen: Wie Wrede in seinem „Messiasgeheimnis" gezeigt hat, wollte der Autor des ältesten Evangeliums die Göttlichkeit des als leidender Knecht auf die Erde Gekommenen absichtlich nur verhüllt zur Darstellung bringen. Von da aus findet dann auch die so viel angerufene Stelle eine ganz befriedigende Erklärung: Der Evangelist will mit der Gegenfrage, die er Jesu auf die Anfrage des Reichen in den Mund legt, weiter gar nichts bezwecken, als Hörer und Leser der Geschichte daran zu erinnern, daß Jesus in Wahrheit allerdings ein göttliches Wesen ist, und daß der Reiche in seiner Anrede unbewußt ein Bekenntnis ausgesprochen, das zwar des Herrn allein

würdig, das aber in seinem Munde, wie die Gegenfrage Jesu andeuten will, nicht ernst zu nehmen war, weil der Frager die Konsequenzen davon doch nicht auf sich nehmen wollte. Man beachte nur, daß der Evangelist Jesum nicht sagen läßt: „nenne mich nicht gut", sondern: „was nennst du mich gut?" Soll heißen: Bedenkst du auch, was du damit bereits zugestanden hast? Ist es nicht schon mehr, als du praktisch zu vertreten gewillt bist? — Denn wer zu Jesu als dem Messias, also zu einem göttlichen Wesen sich bekannte, der mußte auch zu jedem Opfer für diesen Glauben bereit sein. Des Reichen Bekenntnis aber war, wie seine Schwäche der geforderten Tat gegenüber bewies, nicht echt, nicht in seiner Tiefe überdacht. Und da gilt: „Nicht alle, die Herr, Herr sagen, werden ins Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun . . ." Die späteren Evangelisten freilich, Matthäus und Lukas, die den feinen Sinn, aus dem ihre Vorlage zu verstehen war, schon nicht mehr begriffen, sind in der Version, die sie der Vorlage geben, überall, und so auch bei dieser Stelle, bemüht, die ihnen vorliegende Zeichnung mit ihrer Christologie auszugleichen.

4. „Wer eine Lästerung gegen den Menschensohn sagt, dem wird vergeben werden, wer aber eine gegen den heiligen Geist sagt, dem wird nicht vergeben werden" (Matth. 12, 32). Es ist auffallend, daß Schmiedel hier mit einemmal aus Matthäus und nicht aus dem älteren Evangelium Markus (3, 28 f.), wo der ursprüngliche Sinn des bei Matthäus und Lukas umgestalteten Wortes noch deutlich hervortritt, zitiert. Nur so ist es ihm möglich, der Stelle die zwar echt modern-pastorale, aber leider nichts weniger als aus dem Sinn der Quellen selbst gerechtfertigte Deutung zu geben, Jesus habe damit „auf seine Person, auch wenn er Lästerungen erfahren mußte, keinen Wert legen" wollen, „sondern nur auf den heiligen Geist, d. h. (!) auf die Sache, die er vertrat". Von sich selbst, oder gar von der Sache, die er vertrat, redet Jesus in der Markus-Stelle überhaupt nicht, sondern davon, daß man seine Krafttaten auf gegnerischer Seite, statt als Erweise des heiligen Geistes, als Wirkungen des Satans ausgab. Darauf sagt Jesus: „Alle Sünden werden den Menschenkindern vergeben, auch die Schmähungen, so viel sie nur lästern mögen. Wenn aber einer gegen den heiligen Geist Lästerung ausspricht, so hat er in

Ewigkeit keine Vergebung, sondern ist einer ewigen Sünde schuldig". Inwiefern nun dieses Wort der von uns festgestellten Tendenz der ursprünglichen Jesusdichtung widersprechen soll, ist nicht einzusehen. Die Erweiterung der merkwürdigen Stelle aber bei Lukas und Matthäus, die auch noch die Lästerung des Menschensohnes mit heranziehen, beruht jedenfalls auf einem späteren Theologumen. Der Sinn der Versionen bei Matthäus und Lukas scheint mir der zu sein: Wenn jemand in dem Bilde des Leidenden und Sterbenden den Messias nicht anerkennen will und also den „Menschensohn" lästert, so ist das verzeihlich; nicht aber, wenn er die Manifestationen des erhöhten Herrn, der der Geist ist (2. Kor. 3, 17), schmäht. Zur Erklärung der Stellen muß nämlich die parallele Stelle in der „Lehre der zwölf Apostel" (11, 7) herangezogen werden. — Ich wiederhole, daß bei einer Vergleichung der beiden späteren Evangelisten mit Markus stets berücksichtigt werden muß, daß die Überarbeiter des ursprünglichen Evangeliums dessen Tendenz, einen in Menschengestalt präexistenten Messias zu schildern, nicht mehr verstanden und so naturgemäß schon in den irdischen Jesus, so viel sie konnten, eigentlich messianische Züge hineinlegten, oder um mit Schmiedel zu reden, „sie ließen weg und änderten um", was ihrem Bild von Jesu „im Wege stand".

5. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Markus 15, 34). Diesen Ausruf kann doch ein Dichter, dem Gekreuzigten, in dem er den freiwilligen Vollstrecker eines göttlichen Heilsratschlusses zeichnen wollte, unmöglich in den Mund gelegt haben, ohne, wie Harnack sagt, „seine ganze Dichtung zu gefährden." Er warf ja damit sein ganzes, so schön ausgeklügeltes Werk wieder über den Haufen. Das Wort wird also nur verständlich als echte historische Reminiszenz, die der Autor nicht gut unterschlagen konnte, — aber wie vieles muß er doch sonst noch bei der dürftigen Auswahl, die er uns überliefert, unterdrückt haben! — und es beweist einem Schmiedel, daß „Jesus sich tatsächlich am Kreuz von Gott verlassen gefühlt hat".

Geht man nun aber von der Voraussetzung aus, daß der Autor in Ps. 22 eine Schilderung der Leiden des in Jes. 53 geweissagten Gottesknechtes erblickte, und bedenkt man, wie äußerlich man damals allgemein in der Übertragung der einzelnen messianisch verstandenen Züge

auf die geglaubte Erfüllung verfuhr (vgl. Matth. 21, 2, die Eselin und ihr Füllen mit Sach. 9, 9), dann kann niemand mehr etwas Auffälliges darin finden, wenn der Dichter dem Sterbenden, dessen Sterben er im Hinblick auf Ps. 22 schildert, ein Zitat aus eben diesem Psalm, nämlich dessen Anfangsworte: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" als Gebet in den Mund legt. —

6. „Das böse und abtrünnige Geschlecht verlangt ein Zeichen, und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden" (Mark. 8, 12). Da nun Markus doch eine Reihe von Wundern erzählt, so folgert der theologische Kritiker, daß, da dieses Wort in offenbarem Widerspruch zu dem steht, was er doch selbst von Jesus erzählt, es unmöglich von ihm erfunden sein könne und also von Jesus selbst herstammen müsse. Eine nicht nur gewagte, sondern nachweislich falsche Schlußfolgerung. Gewagt wäre sie selbst dann, wenn Markus irgendwie berichtet hätte, daß Jesus tatsächlich den Pharisäern einmal ein „Semeion" — so lautet der griechische Ausdruck, den Luther mit „Zeichen" übersetzt, und von dem noch weiter die Rede sein wird, — gegeben habe. Denn es könnte auch dann noch sehr leicht begreiflich gemacht werden, wie dieser Ausspruch in den Christengemeinden, an die sich die Gegner mit der Forderung ihrer Legitimation durch ein Wunderzeichen gewandt haben, auf und in Umlauf gekommen ist, so daß es dann vom Autor des Evangeliums für seine Jesusdichtung als Herrnwort verwertet werden konnte. Allein die ganze Schlußfolgerung fällt damit in sich zusammen, daß auch nach Markus Jesus tatsächlich niemals ein „Semeion" gegeben hat, wenigstens nicht seinen Gegnern[1]). Wohl hat er nach Markus zahlreiche „Kraftbeweise" (Dynameis) und Wunder (Terata) auch vor den Augen der Gegner getan, aber niemals ein Semeion gegeben. Man muß nämlich wissen, was Semeion, das allerdings von dem späteren Verfasser des Matthäus-Evangeliums an einer Stelle (24, 24) mit Terata zusammengeworfen wird, nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch außerhalb der Evangelienliteratur bedeutet, zumal das

[1]) Bezeichnend ist, daß unmittelbar nach dieser Abweisung der Pharisäer — von der dazwischen geschobenen Erzählung einer Blindenheilung (8, 22—26) darf man hier absehen — in Kapitel 9 erzählt wird, daß doch die vertrautesten Jünger in der Verklärung Jesu gewürdigt wurden, das Semeion, das messianische Erkennungszeichen zu schauen.

„Semeion vom Himmel her", von welchem in Mark. 8, 11 die Rede ist. Es ist dies nie etwas anderes, als das Erkennungszeichen für die Erfüllung der messianischen Hoffnung. Vgl. Röm. 4, 11, wo von dem Erkennungszeichen der Beschneidung die Rede ist; 1. Kor. 1, 22, der Stelle, die jedenfalls der ganzen Markuserzählung zugrunde liegt, und wo es heißt: „die Juden fordern Zeichen", nämlich als Beweis für die Wahrheit der neuen Verkündigung. Sehr charakteristisch ist aber auch die Stelle 1. Kor. 14, 22, wo das Zungenreden als ein Erkennungszeichen der neuen Wahrheit für die Ungläubigen ausgegeben wird. In spezifisch messianischem Sinne aber finden wir den Ausdruck gebraucht in der Apokalypse Johannes. Da erscheint 12, 1 das große „Semeion im Himmel", da verrichtet 13, 13 das Tier große „Zeichen", so daß Feuer vom Himmel fällt, was von jeher auf Grund alttestamentlicher Stellen als das spezifische Zeichen der messianischen Ankunft betrachtet wurde. 15, 1 sieht der Apokalyptiker ein anderes „Zeichen im Himmel" und ähnlich findet sich das Wort noch Kap. 16, 14 und 19, 20, wo ein falscher Prophet die verführerischen Zeichen vor dem Tiere verrichtet. Ganz charakteristisch aber endlich ist, daß der Verfasser des Lukasevangeliums in Apostelg. 4, 16 speziell die Auferstehung Jesu das „Semeion" schlechthin nennt, das kund und offenbar ist allen, die zu Jerusalem wohnen. Damit ist auch die von Schmiedel gegebene gewaltsame Ausdeutung des „Zeichens Jona", von dem Matthäus (12, 39) und Lukas (11, 29) in Erweiterung der Markusstelle reden, ausgeschlossen, wonach damit nur die Bußpredigt des Jonas gemeint sein soll, während doch Matth. 12, 40 den einzig richtigen Kommentar dafür mit dem Hinweis auf Jesu Auferstehung gibt. — Somit kann die ganze Stelle unmöglich als Beweismoment für die Geschichtlichkeit der Evangelienerzählung beansprucht werden, sie schließt sich vielmehr logisch in die Evangeliendichtung des Markus ein. Und die Art, wie Schmiedel sie verwendet, indem er den gewaltigen Unterschied im Sinn, der die gewöhnlichen Wunder (Terata) von dem Semeion unterscheidet, gar nicht betont, gibt nur Zeugnis davon, wie es in Wahrheit um den angeblich „wahrhaft" wissenschaftlichen Charakter seines Nachweises von granitenem Urgestein in der Jesusüberlieferung steht.

7. Jesus konnte in Nazareth „keine Wundertat (dynamis) tun außer daß er wenige Kranke durch Auflegung der Hände heilte, und er wunderte sich wegen ihres Unglaubens" (Mark. 6, 5). Die Stelle will ganz gewiß besagen, daß Jesu Wille und Fähigkeit, Wunderheilungen zu vollbringen, an den Glauben der Kranken gebunden war. Allein was einen Autor, dem es gerade darauf ankam, seinen Lesern den Segen des rechten Glaubens zu veranschaulichen, gehindert haben sollte, die Sache so darzustellen, ist schlechterdings nicht einzusehen, und es sind auch dafür nur dem Theologen Schmiedel und seinen Nachbetern die Augen geöffnet. Zudem hat der Dichter damit, daß er Jesu Heiltätigkeit in seiner Vaterstadt infolge des Unglaubens der Bewohner als geschwächt schildert, sicher auch eine Erfahrung der Christen selbst gekennzeichnet, die zwar das Charisma der Heilung besaßen (1. Kor. 12, 10), aber da, wo sie auf den Widerspruch und die Mißgunst solcher Kreise stießen, denen sie selbst einst angehört und die sie später verlassen, keine Erfolge erzielten.

Wenn man aber weiter die nachstehend bezeichneten Momente in Betracht zieht, so ergibt sich überdies, daß diese ganze Perikope überhaupt als ein späterer Einschub in das ursprüngliche Markus-Evangelium zu betrachten ist und also für unsere Frage gar nicht in Betracht kommen kann.

a) Wenn dem Urevangelisten Namen der Mutter und der Brüder Jesu bekannt waren, so hätte er diese sicher da genannt, wo er sie (3, 31) zum erstenmal auftreten läßt.

b) Auffallend ist überhaupt, daß die Perikope 6, 1—6 jeden Anklang an das 3, 31 ff. Erzählte vermissen läßt. Zwar werden Mutter und vier Brüder mit Namen genannt — davon gleich nachher — und sogar „Schwestern" Jesu erwähnt, aber, während sie 3, 31 ff. eine sehr auffallende Rolle gespielt, erscheinen sie hier bei Jesu Auftreten in Nazareth, wo man am ehesten ein Wort über ihr Verhalten zu ihm und umgekehrt erwarten würde, ganz vom Schauplatz verschwunden.

c) Dazu kommt noch etwas viel Gravierenderes: Vergleicht man Mark. 6, 3 mit Mark. 15, 30, wo d i e s e l b e Maria, die des Jacobus und Joses Mutter ist, n i c h t als Mutter Jesu, Jacobus und Joses dementsprechend nicht als die Brüder Jesu angeführt werden,

so ergibt sich, daß die beiden Berichte jedenfalls nicht von einem und demselben Autoren herstammen können. Und in der Wahl, welche der beiden Perikopen als das sekundäre Gebilde anzusprechen sei, wird man kaum im Zweifel darüber bleiben können, daß 6, 1—6 preisgegeben werden muß.

8. Mit welcher Naivität bei der Ausgrabung der „Grundsäulen" solche Stellen, die gerade als klassische Belege dafür angesprochen werden können, wie man sich die Jesusdichtung entstanden zu denken hat, vielmehr als Belege für die Geschichtlichkeit der Berichte benutzt werden, dafür dient Nr. 8 als Beispiel: Matth. 11, 5, zu dem freilich Markus keine Parallele bietet, heißt es: „Blinde werden sehend, Lahme gehend, die Aussätzigen werden rein, die Tauben hörend, die Toten stehen auf und, den Armen wird das Evangelium gepredigt". Hier argumentiert mein Gegner also: Jesus „hätte die Wirkung seiner Worte nicht schlimmer zerstören können, als dadurch, daß er an die Reihe von Wundertaten, die sich bis zur Auferweckung Toter steigert, als letztes Glied etwas so Einfaches und Alltägliches, wie die Predigt der Armen anfügte". So können die ersten Worte nur geistig verstanden werden, und also muß der Evangelist hier echte Überlieferungen gehabt haben, denn ihm war es doch darum zu tun, wirkliche Wunder Jesu zu berichten, und er hätte also von sich aus die Armenpredigt nicht an den Schluß gestellt. — Schade, daß das ganze, so scharfsinnig ausgeklügelte Argument durch die eine Tatsache in sich zusammenstürzt, daß man es hier mit einer Kombination von Jesaia 35, 5. 6. mit Jesaia 61, 1. 2, wo von der Predigt an die Elenden die Rede ist, zu tun hat, woraus sich das, für Schmiedel so gravierende Nachhinken des Wortes von den Armen auf die allereinfachste und natürlichste Weise erklärt. Freilich ist Jesaia 35 im Evangelium durch die Heilung der Aussätzigen und die Auferweckung der Toten erweitert, doch erklärt sich das daraus, daß der Bearbeiter der Überlieferung, dem wir diese Stelle verdanken, — man vergesse nicht, daß sie bei Markus fehlt! — einen möglichst vollständigen Katalog der ihm aus seiner Markus-Vorlage bekannten Wunder Jesu geben wollte.

9. Ganz verzwickt ist endlich der Gedankengang, mit dem Schmiedel

die Erzählung, Jesus habe die Jünger vor dem „Sauerteig der Pharisäer und der Sadduzäer" gewarnt, zu einer granitenen Grundsäule verhärtet, welche die geschichtliche Existenz Jesu tragen soll. Voraussetzung ist für ihn dabei, daß sich das Gespräch in der unmöglichen Form vollzogen habe, wie es der ungeschickte Redaktor (Matthäus) wiedergibt. Danach beziehen nämlich die einfältigen Jünger das Wort darauf, daß sie vergessen haben, sich mit Brot zu versehen. Jesus erinnert sie an die Speisung der Tausende und daran merken sie, daß er nicht Brote, sondern die Lehre der Pharisäer und Sadduzäer gemeint hat (Matth. 16, 5—12). Nun folgert Schmiedel so: „Wären die beiden Speisungen wirkliche Ereignisse gewesen, so hätten die Jünger daraus gerade entnehmen müssen, sie sollten sich von den Pharisäern und Sadduzäern kein Brot zu verschaffen suchen, sondern Jesus werde ihnen dies ebenso wunderbar erzeugen, wie für jene noch viel größeren Scharen. Sollen die Jünger aus der Erinnerung an die Speisungsgeschichten entnehmen, daß Jesus nicht Brot, sondern Lehre gemeint hat, so müssen diese Geschichten eben nicht besagt haben, daß die Tausende mit Brot, sondern daß sie mit Lehre gespeist worden seien. Diese beiden Berichte können also nicht Erzählungen über wirkliche Ereignisse, sondern müssen bildliche Reden von Jesus gewesen sein, worin er die Lehre als Brot für die Seele bezeichnete". Und — also muß Jesus gelebt haben. Denn, so ist hier zu ergänzen, der, welcher die Speisungen als Ereignisse erzählte, kann diese Unterredung unmöglich erfunden haben, also — welch kühner Schluß! — tritt hier echtes Urgestein zutage. Donnerwetter! — so möchte man ausrufen, wenn einem zugemutet wird, die Funktion seines Ganglienzellensystems auf eine derartige Rabulistik einzustellen. Sehr richtig bemerkt E. Hertlein in seiner die „Grundsäulen" umstürzenden Entgegnung (Prot. Monatshefte 1906, S. 392): „Wenn man auch den Nachweis dafür, daß die beiden Speisungen nicht wirkliche Ereignisse sind, sondern ursprüngliche Bilderreden, als gelungen erachtet, — und dieses Zugeständnis ist mir angesichts der Bestreitung meiner Auffassung von der Entstehung der Evangelien durch Schmiedel besonders wertvoll (vgl. unsere Bemerkung zu Nr. 1) — so ist man damit wiederum noch nicht genötigt,

jene Bilderreden aus dem Munde Jesu selber herzuleiten". Das ist es eben, was erst noch bewiesen werden müßte, und was wiederum Schmiedel *voraussetzt*, während er mit dem Voraussetzen einen *Beweis*, und gar noch einen „wahrhaft wissenschaftlichen" für die Richtigkeit des Vorausgesetzten geliefert zu haben sich einbildet. Es muß hier zum mindesten mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß der Gedanke: Christus bietet das wahre Brot für viele Tausende und es wird doch nicht weniger, sondern mehr — der Gemeindeauffassung ebensogut angehört, wie die spätere übernatürliche Auslegung in der Wundergeschichte. Auch sieht es doch ganz so aus, als ob erst der ungeschickte Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums ein ihm unverständliches Wort vom Sauerteig der Pharisäer aus ganz äußerlichem Grund mit der Speisungsgeschichte in einen innerlich unmöglichen und sinnlosen Zusammenhang gebracht habe.

Ein für allemal gesagt: Mit den berühmten neun Grundsäulen läßt sich schlechterdings nichts anfangen, sie bedeuten in Wahrheit mehr als ausgeklügelte Theologenfündlein, Musterbeispiele apologetischer Spitzfindigkeit. Und ihr Material wird auch dadurch kein solideres, daß es, wovon noch die Rede sein wird, eine Größe wie *Adolf Harnack*, freilich ohne die Quelle anzugeben, aus der er geschöpft hat, zu einer in hochfahrendem Tone gegebenen „Widerlegung" der Drews und Kalthoff ausnützt. Steckt doch im ganzen der von Schmiedel versuchten Beweisführung ein verhängnisvoller Fehler: Wohl wird man, wenn ein Historiker eine Persönlichkeit schildert, deren Geschichtlichkeit *sowieso feststeht*, gerade *den* Berichten am meisten Glauben schenken, die in einem gewissen Widerspruch zu der sonst von ihm beabsichtigten Charakterzeichnung stehen. Nimmermehr aber wird man es als allgemein gültige Methode aufstellen dürfen, aus dem Vorhandensein solcher Züge in einer Überlieferung an sich schon auf die Geschichtlichkeit der darin geschilderten Persönlichkeit zu schließen. Denn dann müßte, um es deutlich zu sagen, gar ein Zeus, dem seine Verehrer allerlei häßliche, menschliche, ja allzu menschliche Züge angedichtet haben, eine historische Persönlichkeit sein, weil ja sonst nicht zu begreifen wäre, wie die Verehrer ihm so menschliche Züge andichten konnten. Ja, jeder widerspruchsvolle Zug, den ein

Kritiker in den Figuren einer dramatischen Dichtung entdeckt, müßte ihn nach jener methodischen Forderung Schmiedels auf den Gedanken bringen, daß der Dichter hier nicht frei erfunden haben kann, sondern eine historische Vorlage gehabt haben müsse. Oder, um es auf unsern Fall anzuwenden: Wenn die Geschichtlichkeit Jesu, die aber ja gerade in Frage steht, nicht in Frage stünde, dann könnte man sagen: Wo der Schriftsteller, der ihn vergöttlicht, trotzdem menschliche Züge bringt, da liegt das Historische am sichersten bloß; nimmermehr kann und darf aber aus der Tatsache der scheinbaren Widersprüche innerhalb des Bildes überhaupt die aus anderen Gründen fraglich gewordene Geschichtlichkeit an sich erschlossen werden, um so weniger dann, wenn jene Widersprüche, wie im vorliegenden Fall, in der dogmatischen oder literarischen Eigentümlichkeit der Quellen ihre einfachste und natürlichste Erklärung finden.

Nachwort

Was mich veranlaßt hat, mit Herrn Professor Schmiedel hier mich auseinanderzusetzen, war, daß er aus Anlaß der Drews-Bewegung als erster und bis jetzt einziger unter den Theologen meiner Schrift „Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus" (Zürich-Leipzig 1909, Th. Schröter) die Ehre einer kritischen Vernichtung erwiesen hat. Da die Besprechung, deren Ton sich würdig an die von den Theologen gegen Drews geführte Polemik anschließt, außerdem meine eigene Auffassung ganz entstellt widergibt, so durfte ich sie nicht unbeantwortet lassen. Ich habe darum sr. Zt. eine eingehende Erwiderung an die Redaktion des deutschen Protestantenblattes gesandt (Herausgeber Pastor Emde, Bremen), nachdem ich durch vorhergehende Anfrage bei der Redaktion mich versichert hatte, daß dieselbe eine sachliche Entgegnung aufzunehmen bereit sei. Als sie aber von meiner Arbeit Einsicht genommen, erklärte sie, nicht in der Lage zu sein, dieselbe aufzunehmen, da sie um ein Beträchtliches länger ausgefallen sei als der Angriff Schmiedels selbst, und da den Lesern des Protestantenblattes weitschweifige gelehrte Untersuchungen nicht zugemutet werden dürfen. Meine Arbeit aber auf denselben Umfang zusammenzuschneiden, den die Schmiedelsche Rezension bean-

sprucht hatte, war mir leider nicht möglich. Denn es ist bekanntlich immer viel umständlicher, ein Mißverständnis zu klären, als ein solches auszusprechen, viel umständlicher, eine bloße Behauptung zu widerlegen, als sie aufzustellen. So mußte ich mich im Protestantenblatt mit einer allgemeinen Kennzeichnung der Schmiedelschen Polemik begnügen.

Allein die neun Grundsäulen, auf die sich Schmiedel in seinem Angriff auf mich ganz besonders beruft, erforderten doch noch eine eingehende kritische Würdigung, zumal, da mir mein Kritiker das Schweigen, mit dem ich in meiner Schrift seine großartige Entdeckung der Grundsäulen glaubte übergehen zu dürfen, besonders verübelt zu haben scheint. Und da, wie schon bemerkt, von den theologischen Apologeten diese neun Grundsäulen im Bunde mit der Phrase von der „Unerfindlichkeit" als Hauptwaffe gegen die Bestreiter der Existenz Jesu gehandhabt werden, so habe ich ihrer Besprechung hier ein besonderes Kapitel gewidmet.

Nun aber möchte ich noch, da es mir nicht möglich war, im Protestantenblatt meinem Gegner all das zu erwidern, wozu er mich herausgefordert, hier wenigstens das, was von allgemeinem Interesse ist, zur weiteren Klärung der Streitfrage nachholen.

Ich kann meinem Kritiker, der bei mir den klaren Blick vermißt, um dessen willen er mich früher geschätzt habe, den Vorwurf nicht ersparen, daß er selbst jede Fähigkeit, oder doch jeden guten Willen vermissen läßt, den Gegner, den er kritisiert, richtig zu verstehen und die großen Gesichtspunkte zu erfassen, unter die meine ganze Auffassung gestellt ist. Den *Hauptproblemen*, wie ich sie auch in dieser Schrift wieder gekennzeichnet, weicht er mit einigen oberflächlichen Bemerkungen aus. Statt mit ihnen sich eingehend auseinanderzusetzen, geht er ins einzelne und stellt mir eine Reihe anscheinend verfänglicher *Fragen*, auf die ich nach seiner Erwartung die Antwort schuldig bleiben müsse. Die Mehrzahl dieser Fragen ist mit dem Sturz der neun Grundsäulen erledigt. Dazu kommt endlich noch, daß mein Kritiker meine Auffassung entweder ganz *entstellt* wiedergibt oder gar Behauptungen als die meinigen bekämpft, die ich nirgends aufgestellt habe. Ich kann zu diesem letzten Punkt auf meine Entgeg-

nung im Protestantenblatt verweisen, will aber doch ergänzend hier noch auf einiges den Finger legen.

1. Da ich nicht mit der traditionellen Theologie an der Echtheit der pauliniſchen Briefe feſtzuhalten vermag und außerdem die Synoptiker, für deren Vorhandenſein vor Juſtin auch kein gültiger Beweis zu erbringen iſt, erſt ins 2. Jahrhundert verlege, wogegen mein Kritiker keinen durchſchlagenden Gegengrund vorzubringen wußte, darum ſoll ich „keine" Schrift des Neuen Teſtaments früher als um die Mitte des 2. Jahrhunderts datiert haben! Gehört etwa der Jacobusbrief, der dadurch auffällt, daß er aus den Evangelien bekannte Jeſusworte bringt, ohne eine Ahnung davon zu verraten, daß dies Ausſprüche Jeſu ſind, — gehört ferner die Apokalypſe, deren 12. Kapitel unmöglich geſchrieben ſein kann, wenn dem Verfaſſer etwas von den evangeliſchen Geburtsgeſchichten Jeſu bekannt geweſen wäre, und die auch von einem Verrat Jeſu noch nichts weiß, etwa nicht zum Neuen Teſtament?

Und iſt es denn wahr, daß, wenn man die Pauliner für echt erklärt, — die Möglichkeit einiger Interpolate wenigſtens wird Schmiedel als kritiſcher Theologe doch nicht ganz von der Hand weiſen wollen — an eine Streichung Jeſu aus der Geſchichte nicht mehr gedacht werden könne? Ganz im Gegenteil: Wenn mich nicht andere Gründe zwingen würden, die Echtheit der großen Lehrpartien in den Paulinern zu beſtreiten, zu unſerer Theorie würde — das fühlt ja auch Drews — die Annahme ihrer Echtheit viel beſſer paſſen[1]). Denn, wie ich in meiner Berliner Diskuſſionsrede nachgewieſen zu haben glaube, bleibt gerade dann, wenn Paulus nach Galater 1 längere Zeit mit den als Jünger eines hiſtoriſchen Jeſus gedachten „Säulen" Petrus, Jacobus und Johannes perſönlich verkehrt und verhandelt hat, das Fehlen aller charakteriſtiſchen Reminiſzenzen in den Paulusbriefen an das, was die Evangelien vom Lehren und Kämpfen Jeſu berichten, ein unlösbares Rätſel.

2. Daß den bei Matthäus und Lukas gemeinſam Jeſu in den Mund

[1]) Schm. überſieht mit den meiſten Kritikern, daß, wenn der Paulinismus die Menſchlichkeit des Erlöſers fordert, er damit nicht auch deſſen Geſchichtlichkeit vorauszuſetzen braucht.

gelegten Reden im großen und ganzen auch ein gemeinsames Überlieferungsmaterial zugrunde liegt, ist mir niemals zu bestreiten eingefallen. Was ich bestreite, ist vielmehr neben dem Wert der Papiasstelle nur dies, daß es sich dabei um von einem historischen Jesus stammende Worte handle. Wenn die Quelle, aus der die Autoren unseres Lukas- und Matthäus-Evangeliums schöpften, bereits in dem Ansehen, echte Jesusworte zu enthalten, gestanden hätte, dann hätten daran so weitgehende Korrekturen nicht mehr vollzogen werden können, wie sie doch nach einem Vergleich zwischen Matthäus und Lukas tatsächlich vollzogen wurden. Wenn aber nach Schmiedel die Evangelisten „das Vaterunser nicht aus ihrer Quelle abzuschreiben brauchten", weil sie es „schon lange konnten", so ist die Frage immer noch nicht gelöst, warum es „jeder anders konnte". Das eben scheint mir für Schmiedels Ansicht höchst fatal.

Auf Mißverständnis beruhen auch so manche Fragen, die Schmiedel mir stellt, und von denen ich hier noch zwei einer Antwort würdigen will.

1. „Wie kam man dazu, in so kurzer Zeit zu glauben, daß ein Messias gestorben und auferstanden sei?" Darauf ist zunächst zu antworten, daß zwischen der Niederschrift von Jesaia 53 und dem neuen Glauben mindestens vier Jahrhunderte liegen. Und überdies, wer die Bedeutung kennt, welche die Propheten bei den Gläubigen damals genossen, der kann sich keinen Augenblick wundern, daß, wenn einmal die messianische Bedeutung von Jesaia 53 ausgesprochen war, der Glaube an einen erfolgten Opfertod des Messias, den seine ersten Verkündiger „im heiligen Geist" (Act. 5, 32) bezeugt und außerdem in Visionen des Auferstandenen bestätigt fanden, auch überall schnell bereitwilligste Aufnahme finden mußte, zumal damit, wie gezeigt, in den Kreisen der Offenbarungsgläubigen dieselbe Idee gewonnen war, welche in den antiken Mysterienkulten so viele ernste Menschen an sich zog.

2. Wenn dann Schmiedel weiter fragt: „Wie kam man dazu, plötzlich dies zu lehren, wenn doch niemand sagen konnte, wo und wann und wie?" so erinnere ich ihn daran, daß doch nach seiner eigenen Auffassung ein gewisser Paulus plötzlich und ohne jede menschliche, auf historische Daten sich berufende Beeinflussung (vgl. Gal. 1, 11 ff.) zum

Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Messias gekommen sein muß, daß dann derselbe Paulus ein ganzes Konvolut von Briefen über den Tod und die Auferstehung des Christus geschrieben hat, ohne sich ein einziges Mal bemüßigt zu sehen, auch anzugeben, „unter welchen bestimmten Umständen, wo und wann und wie" der von ihm verkündigte Christus gestorben ist. Ich darf mir also wohl von meinem Gegner die Erklärung hierfür erbitten. Ich dächte, der ganze „Paulus" sei (abgesehen von der Interpolation 1. Kor. 11) Beleg genug dafür, daß eben tatsächlich der Gekreuzigte verkündigt wurde, noch ehe man über das wie und wo des Todes und Auferstehens weiter reflektierte. Und nicht ich, der ich von dieser Tatsache ausgehe, sondern Schmiedel, der über sie hinweggeht, hat jetzt das Wort. Sein ganzer Hohn, „man stelle sich einmal ein solches Jahrhundert vor" (das leider erst von Schmiedel konstruiert ist), fällt damit auf ihn selbst zurück.

Mit solchen und ähnlichen Fragen weiß Schmiedel die Aufmerksamkeit von den eigentlichen im Christusproblem liegenden Schwierigkeiten, die ich auch in dieser Schrift wieder charakterisiert, abzulenken. Oder er schiebt sie mit ein paar Worten beiseite. Daß ich sie in einer für den Gegner so fatalen Weise in den Vordergrund zu stellen mir erlaubte, das ist „das Bedenkliche", was Schmiedel — von seinem Standpunkt aus mit Recht: denn ich wollte ihn und seinesgleichen „bedenklich" machen — in meiner „ganzen Art, die Frage anzufassen" findet.

Das so auffallende Schweigen der Zeitgenossen erledigt Schmiedel mit den sechs Worten: „Darüber haben andere schon das Nötige gesagt". Das ist wirklich nett: „das Nötige" — weil sie viel gesagt und nichts erklärt haben, darum die farblose Wendung „das Nötige"!

Was aber die offenbare Schwierigkeit anlangt, die in der Tatsache liegt, daß eine Stadt Nazareth erst vom 5. Jahrhundert an bekannt geworden ist, so gleitet Schmiedel mit einer mir unverständlichen Logik darüber hinweg: Da der jüdische Synagogaldichter Kalir, der in seinem Klagegedicht Nazareth erwähnt, erst im 9. Jahrhundert schrieb, „muß ein älteres Verzeichnis dieser Wohnsitze zugrunde liegen". Das verstehe, wer kann. Und wenn auch Samuel Klein jenes

Klagegedicht glaubt zwischen 135 und Ende des 3. Jahrhunderts (!) setzen zu können, so beweist das nur, wie frühe man von christlicher Seite aus, nachdem die Evangelien ihr kanonisches Ansehen gewonnen, eine Niederlassung in Galiläa mit dem evangelischen Nazareth identifiziert hat; es beweist aber gar nichts gegen die Tatsache, daß noch den Talmudisten eine Stadt Nazareth unbekannt war. Nun soll sie der Talmud nur deshalb nicht erwähnt haben, weil sie zu unbedeutend war. Wenn aber die nach Apostelg. 24, 5 „Nazoräer" genannte Sekte der Christen diesen ihren Namen nach der Stadt Nazareth erhalten haben soll und gerade auch im Talmud die Christen als Nasoräer („hanozerim") bezeichnet werden, so kann dem Talmudisten, der am Anfang des 2. Jahrhunderts geschrieben hat, diese „Stadt" mit nichten so unbedeutend erschienen sein, wie uns Schmiedel, um über eine höchst unbequeme Schwierigkeit hinwegzukommen, glauben machen will. Überdies bleibt die Schwierigkeit, daß man die Anhängerschaft Jesu mit einem Titel bezeichnete, der von der Vaterstadt Jesu genommen ist, obwohl er ja dort gar keinen Anhang gefunden haben soll, immer noch bestehen, selbst wenn es eine Stadt Nazareth gegeben haben sollte. Und sie erscheint mir immer noch bedenklicher als die von Smith versuchte Ableitung von einem besonderen Sektenglauben. Daß Nasoräer recht wohl „Wächter" heißen kann, das hat ja, wenn ich ihn recht verstanden habe, Schmiedel nun auch in seinem Nachwort (No. 17) bestätigt. — Und wo ist denn gesagt, daß Jesus einer jüdischen „Priesterfamilie" angehört habe? Will denn etwa Schmiedel für die Geschlechtsregister der späten Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas geschichtlichen Wert beanspruchen? Wie dem auch sei, der „Nasoräer" (bezw. die „Nasoräer") bleibt ein Problem, für das wir eine annähernd befriedigende Lösung außer bei Smith bis jetzt nirgends gefunden haben.

Wenn ich weiterhin den Verdacht gegen den Geschichtswert der Evangelien mit der Behauptung verstärkte, daß die Pharisäer der Evangelien eine Karikatur des geschichtlichen Pharisäertums bedeuten, und daß darum das darin geschilderte Verhältnis Jesu zu den zeitgenössischen Pharisäern unverständlich bleibe, so habe ich dafür eine Reihe von streng wissenschaftlichen Untersuchungen auf meiner Seite. Ich

nenne neben Chwolson (das letzte Passahmahl Christi), Joël (Blicke in die Religionsgeschichte), Abraham Geiger (Vorlesungen über das Judentum und seine Geschichte), Dr J. Elbogen (Die Religionsanschauung der Pharisäer) noch besonders Dr. J. Bergmanns jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter (Berlin, Reimer, 1908). Da aber von Laien eine Kenntnis dieser Literatur nicht erwartet werden kann, so möchte ich nur an die auch ihnen zugängliche, auffallende Tatsache erinnern, daß ein „Paulus", obwohl er ja den Kampf gegen das jüdische Gesetz prinzipiell aufgenommen hat, nirgends auch nur mit einem Wort auf die „Pharisäer und Schriftgelehrten" zu sprechen kommt, welche doch als die typischen Vertreter der von ihm bekämpften jüdischen Gesetzlichkeit nach den Evangelien in der Geschichte Jesu eine so bedeutsame Rolle gespielt haben sollen. —

Und wie ist denn die folgende Logik zu verstehen? Während ich behaupte, dem evangelischen Jesus sei ein Kampf gegen den Pharisäismus in den Mund gelegt, der nach dem wirklichen Wesen der pharisäischen Partei geschichtlich undenkbar ist, soll nach Schmiedel die Tatsache, daß in den Evangelien Jesus die Pharisäer „Heuchler und Otternbrut" nennt, gegen mich sprechen! — Wenn übrigens Schmiedel diese schon durch ihre Verallgemeinerung gehässig wirkende Apostrophe im Munde Jesu für echt hält, — sie wird merkwürdigerweise auch dem Täufer wörtlich so in den Mund gelegt (Matth. 3, 7) — dann muß er jedenfalls, um die Einheit in Jesu Charakterbild zu wahren, die Authentie von Stellen, wie „ich bin sanftmütig", oder „segnet, die euch fluchen", oder „wer zu seinem Bruder sagt: du Narr (vgl. Matth. 23, 17), der ist des höllischen Feuers schuldig" — aufgeben.

Verglichen etwa mit den Lehren eines Hillel erscheint allerdings das Auftreten des Rabbi von Nazareth „harmlos" (vgl. Dr. P. Rieger. Hillel und Jesus. Ein Wort zur Versöhnung. Hamburg 1904. Selbstverlag). Und eben darum kann der ihm in den Evangelien imputierte schroffe Gegensatz nur auf einer späteren Konstruktion beruhen, womit das Schweigen Pauli in überraschender Weise zusammentrifft. Wenn dagegen Schmiedel den

Pharisäern ein „raffiniert betrügerisches Wesen" unterstellt, so hat er für dieses so eigenartig erschlossene Urteil keine Zeugen außer den Evangelien, deren Zuverlässigkeit in dieser Hinsicht ja eben in Frage steht. Nimmermehr aber kann er jenes Urteil aus der zeitgenössischen Literatur rechtfertigen. Vor dem 2. Jahrhundert haben die historischen Pharisäer für die Christen überhaupt noch kein besonderes Interesse gehabt, weil sich erst von da an, d. h. seitdem die freiere Stellung der messianischen Diasporajuden zum Gesetz in einen prinzipiellen Antinomismus umgeschlagen war, ein Gegensatz zwischen den „minim" oder „nozerim", wie die Christen in der zeitgenössischen jüdischen Literatur heißen, und den am Lehrhaus festhaltenden Juden herausgebildet hat. Wenn in Wirklichkeit der schroffe Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern bestanden hätte, den die Evangelien erkennen lassen, dann müßte sich auch in der darauf folgenden jüdischen Literatur ein leiser Nachklang davon hörbar machen. Nirgends aber stoßen wir vor dem 2. Jahrhundert auf gegen die Jesusgläubigen gerichtete Äußerungen der jüdischen Autoritäten. — So ist auch hier in meiner Ansicht durchaus nichts „bedenklich", vielmehr schließt sich meine ganze Auffassung in sich selbst, wie mit dem Zeugnis — und Schweigen — der zeitgenössischen Literatur widerspruchslos zusammen.

Schließlich sei hier auch noch ein Wort zu den Auferstehungs-Visionen angefügt. Mit Visionen zu rechnen kann allerdings keinem Historiker peinlich sein, sobald es zur Erklärung von Tatsachen nötig ist. Aber die Frage, die ich aufstellte, war eine ganz andere, nämlich, ob es für den Gläubigen nicht peinlich sein müsse, wenn sein religiöser Glaube auf der Zufälligkeit visionärer Wirkungen beruht. So steht es nämlich mit dem Glauben Schmiedels: Hätten die Jünger die Visionen nicht gehabt, so wäre nach seinen Voraussetzungen Jesus verschollen, die Menschheit um ihr Heil betrogen. Also, daß die Menschheit in Jesus ihr Heil noch heute finden kann, beruht auf dem glücklichen Umstand, daß sich seine ersten Jünger etwas einbildeten, dem keine Wirklichkeit entsprach. Angenommen, es sei das der historische Hergang der Sache, so gebe ich gerne zu, den Histo-

riker wird das nicht weiter genieren können, — aber, wie steht es mit denen, die um dieser visionären Erlebnisse der Jünger willen glauben sollen, daß in keinem Menschen der Geschichte Gott sich je in so einzigartiger Weise geoffenbart habe, wie in diesem, von armen Fischern erst nur halb verstandenen und nachher als Gottessohn und kommender Weltenrichter angebeteten, Jesus? Nun, das ist „eine Wendung der oft wunderbaren Wege Gottes, gerade, wie der (jeder?) einzelne Fromme die Wurzeln seiner Kraft in seinem Kinderglauben liegen weiß". Über den wissenschaftlichen Wert einer Apologie, die mit solchen Sentiments arbeitet, verliere ich kein Wort.

Doch nun noch einige Worte zur Gesamtauffassung der Jesusfrage.

Was meine ganze Kritik der Synoptiker anlangt, so würde ich, falls das Schweigen der mit dem angeblichen Wirken Jesu zeitgenössischen Literatur und die offenbare Unkenntnis der Briefautoren über die von ihnen erzählten Details nicht in Betracht kämen, gerne zugestehen, daß man im Hintergrunde ihrer Darstellung noch eine Erinnerung an eine geschichtliche Person entdecken könne. Allein, es dürfte ein sonst überall für die historische Forschung gültiger Kanon sein, daß die Frage nach dem historischen Kern eines Berichtes dann völlig aussichtslos, ja methodisch überhaupt falsch gestellt ist, wenn dem fraglichen, durch das Überwiegen von Wundererzählungen an sich schon legendaren Charakter verratenden, Bericht noch ganz deutlich die Absicht zugrunde liegt, eine bestimmte Idee zu veranschaulichen, wie ich dies insbesondere an der, wegen ihrer geschichtlichen Unmöglichkeiten längst viel angefochtenen, Leidensgeschichte nachgewiesen habe. Und diesen Gesichtspunkt, der meine ganze Evangelienkritik beherrscht und den ich der ausgezeichneten Untersuchung von Wrede über das Markus-Evangelium verdanke, hat der Referent in seiner Kritik überhaupt nicht berücksichtigt.

Doch ich kapituliere sofort mit meiner ganzen Auffassung, wenn mit Schmiedel damit gerechnet werden darf, daß der als historisch angenommene Jesus schon auf Erden Wundermacht besessen hat. Denn für den Wundergläubigen ist die Folge: Christus der Wunderheiland gekreuzigt, aber von den Zeugen seiner Wunder als auferer-

standen und darum in den Himmel erhoben und wiederkommend geglaubt — durchaus logisch. Da *ich* aber vorläufig nicht an Wunder glaube, genügt mir auch eine Phrase wie die, daß der Messias schon auf Erden „göttliche Kräfte in sich getragen" nicht, um es mir geschichtlich begreiflich zu machen, daß die Zeugen eines eindrucksvollen Wanderpredigers auf den Gedanken kommen konnten, dieser — von ihnen nach den Evangelien zudem stets mißverstandene — Mann sei identisch mit dem in den *Apokalypsen* in der phantastischsten Ausmalung geschilderten Messias, — und daß sie diesen Gedanken dann auch nach dem kläglichen Ende Jesu mit einer Innigkeit festhielten, die sich *sofort* zu visionären Erlebnissen der Auferstehung Jesu und zu dem Glauben steigerte, der Gekreuzigte werde demnächst aus den Wolken des Himmels als Richter und König der Welt wiederkehren. „Daß der Messias auf Erden auftreten werde, stand in jüdischen heiligen Schriften ...." Allerdings — nur war, was darin über das Auftreten des Messias auf Erden stand, toto coelo von dem verschieden, was die Synoptiker von dem Menschensohn berichten, „der nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegen soll". Und darum ist es ganz unverständlich, wie seine Anhänger dazu gekommen sein sollen, in ihm den Messias zu erblicken. Schmiedels Satz: „Wenn nun ein Mann aufgetreten war, der seinen Anhängern als der Messias *galt*," setzt eben als *selbstverständliche* Tatsache voraus, was uns gerade als das größte Problem erscheint. Mag sein, daß „es für jene Zeit nicht die geringsten Schwierigkeiten machte[1])", von jemandem zu glauben, „daß er in den Himmel erhoben werde", dann nämlich, wenn seine göttliche Herkunft bereits feststand. Allein, wie jemand dazu kommen konnte, den Messias in einem umherziehenden Rabbi zu erkennen, der durch erfolgreiche Exorzismen — in der damaligen Zeit durchaus nichts Unerhörtes! — sowie durch den Vortrag einer im Geiste der Propheten gehaltenen, reformatorischen Religions- und Sittenlehre *einiges*[2]) Aufsehen erregte, *das zu verstehen macht*, vom Standpunkt jener Zeit aus betrachtet, *die allergrößten Schwierig-*

[1]) Wobei nicht vergessen werden darf, daß es immerhin, verglichen mit der zeitgeschichtlichen Messiastheologie ein novum bedeutete. [2]) *Das große* Aufsehen, das die Evangelien berichten, würde ja das Schweigen der Zeitgenossen unbegreiflich erscheinen lassen.

keiten. Um so mehr, als diese Einschätzung des Propheten durch seinen Tod von Gott selbst desavouiert erscheinen mußte. Daß aber trotzdem „binnen wenigen Tagen in den Augen seiner Anhänger aus dem verehrten Meister, mit dem sie noch vor kurzem gegessen und getrunken hatten, ... ein himmlisches Wesen" werden konnte, das anzunehmen ist psychologisch und historisch gleich unmöglich.

Es macht doch einen großen Unterschied, ob Juden von einer dem herkömmlichen Messiasglauben widersprechenden geschichtlichen Persönlichkeit aus auf die Idee ihrer messianischen Bedeutung verfallen konnten, oder ob, nachdem die jüdische Messiasidee — wesentlich infolge des Falles von Jerusalem — sich bereits umgebildet hatte, eine dieser neuen Idee angepaßte Dichtung für historisch genommen wurde.

Wer aber nicht einzusehen vermag, daß der schnellen Verbreitung des Glaubens (unter Zeitgenossen!), eine noch im hellen Lichte unmittelbarer geschichtlicher Erinnerung stehende, konkrete Persönlichkeit sei der Messias gewesen und werde als solcher demnächst erscheinen, viel größere Schwierigkeiten im Wege stehen mußten, als der Verbreitung des Glaubens, daß „nach der Schrift" der Messias gestorben und für unsere Sünden auferstanden (1. Korinth. 15, 3) sein müsse, — dem vermag ich eben nicht zu helfen. In jenem Fall wäre doch jedermann in der Lage gewesen, den behaupteten Glauben mit der angeblichen geschichtlichen Erfüllung zu vergleichen, eine gewaltige Schwierigkeit, die ganz wegfällt, wenn man annimmt, daß erst nachträglich und in geschichtlich nicht mehr kontrollierbarer Weise (in die Zwischenzeit fällt ja die Zerstörung Jerusalems und die Auflösung des Priesterstaates) für den Glauben an den geweissagten Opfertod des Messias ein historischer Untergrund geschaffen wurde. — Und wenn der Glaube an den Messias sich doch auf die Eindrücke einer geschichtlichen Persönlichkeit gründete, wie konnte ein Paulus mit so viel Erfolg den Messiasglauben verbreiten, ohne daß wir in seiner Predigt eine Spur, auch nur einen leisen Hinweis auf diese persönlichen Wirkungen eines geschichtlichen Messias finden? — Freilich Schmiedel bestreitet ja, daß sich die Ausbreitung des neuen Glaubens so rasch vollzogen haben soll. Er erblickt darin trotz allem, was wir aus anscheinend sehr alten Quellen der

Apostelgeschichte hierüber erfahren, eine unerlaubte Übertreibung auf meiner Seite. Ich tröste mich, damit nicht der einzige zu sein, und verweise, da meinen Gegner der von ihm selbst übersetzte „Mathematiker" Smith nicht überzeugen konnte, vor allem auf einen so objektiven Beurteiler, wie den von mir mehrfach angerufenen Vollers (Weltreligionen).

Anders läge natürlich der Fall, wenn, wie indessen die historisch kritische Theologie nicht anzunehmen geneigt ist, schon der historische Jesus selbst seine messianische Sendung auf Erden bewußt im Sinne von Jesaia 53 aufgefaßt und seinen Anhängern ausgelegt hätte.

Als letztes und nicht als geringstes bleibt nun aber noch bei der Schmiedelschen Auffassung das psychologische Problem, dessen Gewicht für die ganze landläufige Auffassung noch viel verhängnisvoller werden kann, als alle historisch-kritischen Einwände der radikalen Richtung zusammengenommen. Wir fragen: was ist von jemand zu halten, der, mag er auch der Reinste und Beste unter den Sterblichen gewesen sein, das Bewußtsein seiner sittlichen Hoheit und seiner inneren Vertrautheit mit Gott, neben der Versicherung, er sei von Herzen demütig, doch zu dem inzwischen von der Geschichte längst widerlegten Anspruch verdichtet, er sei von Gott dazu bestimmt, demnächst vom Himmel her als Richter und König der ganzen Welt wieder zu kommen? Hier bleibt m. E. nur ein doppelter Ausweg: Entweder man erhebt mit der Orthodoxie Jesum über die Sphäre eines geschichtlich bedingten, menschlichen Wesens hinaus und glaubt demgemäß an übernatürliche, innere Erlebnisse, die ihm ein Recht dazu gaben, bei gesunden Sinnen jenen Anspruch zu erheben, oder man muß bei ihm eine geradezu pathologische Steigerung des Selbstbewußtseins annehmen. Das ist die fatale Lage, aus der man, so wie ich die Dinge sehe, bei der überlieferten Auffassung nicht herauskommt.

3. Adolf Harnacks Beweise

Prof. Dr. Adolf Harnack hat sich nicht enthalten können, auch sein Votum im Chorus der Gelehrten vom Fach zu der Frage, „Hat Jesus gelebt" abzugeben, und er hat es, datiert Berlin vom 12. Mai mit Zeichnung seines vollen Titels: „Wirklicher Geheimer Rat und Generaldirektor der Königlichen Bibliothek" der Wiener Neuen freien Presse anvertraut. Was er da vorbringt, ist nur ein sprechendes Zeugnis für das ungeheure Selbstbewußtsein, das diesen gefeierten Akademiker erfüllt und in der Pose des Olympiers auf das Gelichter der Querköpfe herabschauen läßt, die da mit täppischer Hand in das fein gesponnene Gewebe liberaler Geschichtskonstruktion und theologischer Apologetenkünste hineinzugreifen sich erdreistet hatten. Mit der Miene eines in schlechte Stubenluft Geratenen schüttelt er ihre Arbeit von den Rockschößen der deutschen akademischen Zunft ab, die nach seiner Anschauung das Vorrecht auf wissenschaftlichen Forscherblick allein für sich in Anspruch nehmen darf, als ob nicht die Geschichte der Wissenschaft Beispiele genug dafür böte, daß gerade die bahnbrechendsten neuen Entdeckungen nicht von zünftigen Forschern, sondern von „Liebhabern" der Wahrheit und Wissenschaft gemacht oder doch angeregt worden sind!

Leider sticht nur gegen den hochfahrenden Ton, der sich insbesondere auch in dem Schlußwort Ausdruck schafft, der wissenschaftliche Wert dessen, was der Gelehrte selbst zur Rettung der Geschichtlichkeit Jesu beizubringen sucht, in geradezu trauriger Weise ab, sind doch die Gedanken, die er da vorträgt, nicht einmal original. Nachweislich zehrt die ganze liberal-kritische Theologie in diesen Tagen des Belagerungszustandes, der mit der Bestreitung des geschichtlichen Jesus über sie verhängt ist, von den Gedankenfündlein, die ihnen vor vier Jahren schon der Züricher Professor Schmiedel in den eben besprochenen berühmten „Neun Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu" vorgesetzt hat. Und auch Harnack weiß nun nichts Besseres zu tun, als im wesentlichen jene verbrauchten Argumente neu aufzutischen, um dann zum Schluß unbarmherzig den Stab über alle zu brechen, die sich

von den an den Haaren herbeigezogenen, angeblichen Beweismomenten für die Geschichtlichkeit Jesu nicht imponieren lassen. Er schreibt nämlich: „Wer an dem, was die drei ersten Evangelien — auch nach der schärfsten historischen Kritik — bieten, nicht empfindet, daß eine gewaltige, die Herzen bezwingende, unerfindbare Persönlichkeit (das Widerkäuen auch dieser alten abgegriffenen Redensart der „Unerfindbarkeit" bereitet der Koryphäe der theologischen Wissenschaft Behagen) hier zum Ausdruck kommt, dem ist die Fähigkeit abzusprechen, geschichtliches und persönliches Leben aus Urkunden aufzunehmen und von Dichtungen zu unterscheiden. Dasselbe gilt von den Hauptbriefen des Apostels Paulus. Wer sie als Fälschungen des 2. Jahrhunderts glaubt beurteilen zu dürfen, hat das Recht verwirkt, in den höheren Fragen der Literaturgeschichte und Geschichte gehört zu werden".

Wahrlich eine bequeme Art, sich von der Pflicht zu entbinden, auf die gravierenden Tatsachen überhaupt zu hören, die wir, wenn auch nicht akademisch abgestempelt, so doch wissenschaftlich wohl ausgerüstet, gegen die Geschichtskonstruktionen eines Harnack vorzubringen wissen. Ich persönlich kann bei der souveränen Verachtung, die Harnack jeder nicht fachmännischen Arbeit gegenüber an den Tag legt, den Verdacht nicht unterdrücken, daß der Herr Geheime Rat die Schrift eines Drews durchzulesen überhaupt nicht für nötig befunden, geschweige denn, die Einwände der dii minorum gentium, zu denen ich mich rechne, anzuhören. Das soll uns aber nicht hindern, was er als seine Weisheit zur Beschwichtigung der Massen an die Öffentlichkeit hinausgibt, etwas niedriger zu hängen und in seiner Nichtigkeit bloßzustellen. Der Ton, den sich Dr. Harnack auch hier wieder erlaubt, und der harmonisch zusammenstimmt mit dem von seinen Kollegen Weinel, Weiß und Gunkel angeschlagenen, gibt dem Gegner die Freiheit, auch seinerseits nicht eben besonders freundlich mit dem hohen Kritiker zu verfahren.

Seine Einwände gegen unsern Standpunkt faßt Harnack in sechs Fragen zusammen, die nachweislich zum Teil nicht einmal original sind. Er schreibt: „Ich habe oben bemerkt, daß

es unnötig ist, zu den trefflichen Widerlegungen der Stürmer (auch Prof. von Sodens von mir gebührend gekennzeichnetes Machwerk „Hat Jesus gelebt?" ist hier gemeint), die wir bereits besitzen, eine neue hinzuzufügen; aber ich will diesen kleinen Aufsatz nicht hinausgehen lassen, ohne einige positive Fingerzeige zu geben. Ich kleide sie in die Form von Fragen, die schlechterdings nicht beantwortet werden können (man lese und staune!), wenn es wahr wäre, daß Jesus gelebt hat."

Ich gestehe, mit der allergrößten Spannung, nachdem der Gelehrte eine solche Wette geboten, die folgenden 6 Frageformulierungen, denen dann am Schluß noch eine 7. folgt, durchflogen, aber mit einer bitteren, bitterbösen Enttäuschung abgeschlossen zu haben, als ich bemerkte, daß ein Mann wie Harnack auch nicht viel mehr sagt, als „was im Buche steht", nämlich in den Protestantischen Monatsheften 1906 in Paul Wilhelm Schmiedels Aufsatz: „Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart". Ich kann also, da ich die „Neun Grundsäulen" ausführlich behandelt und den Nachweis erbracht habe, daß mit ihnen nicht das geringste gegen die Geschichtlichkeit Jesu anzufangen ist, hier ein Eingehen auf die Fragen, soweit sie sich mit den Behauptungen Schmiedels decken, füglich übergehen.

1. Die erste Frage Harnacks lautet: „Wenn Jesus nicht gelebt hat — wie konnte von seinen Brüdern und Schwestern erzählt werden, wie konnte ferner berichtet werden, daß sein Bruder Jakobus die Gemeinde von Jerusalem geleitet hat?"

Die Frage zerfällt also in zwei Teile:

a) Um das Unsinnige der ersten Frage, das schon einem Kind auffallen kann, zu illustrieren, stellen wir eine Vergleichsfrage auf: „Wenn Gretchen in Goethes Faust keine historische Persönlichkeit ist, wie kann von ihr erzählt werden, daß sie einen Bruder hatte?" Doch, um gerecht zu sein: Harnack würde vielleicht einwenden, bei Jesus erscheine der Umstand, daß man ihm, der gar nicht gelebt haben soll, doch Geschwister andichtet, darum undenkbar, weil man ja die Dichtung als Vergeschichtlichung eines nur geglaubten, auf Erden gekommenen und fleischgewordenen Gottmenschen auffasse, und einem Gottmenschen könne man doch unmöglich Geschwister andichten. Allein er übersieht dabei

völlig, daß, wenn man einmal den Erlöser als im Fleische erschienen darstellen wollte, man ihm auch eine menschliche Mutter geben mußte, und daß, wenn man ihm einmal eine Mutter gegeben hatte, auch nichts mehr im Wege stand, ihm Geschwister anzudichten, zumal, wie noch deutlich aus der Erzählung hervorgeht, die Angehörigen dabei eine nur sinnbildliche Bedeutung haben (vergl. oben S. 89). Oder soll eine Erzählung als geschichtlich aufgefaßt werden, die berichtet, daß Mutter und Geschwister den Sohn und Bruder deshalb für verrückt hielten, weil er Zeichen und Wunder tat, wo doch das ganze Altertum ein großer Beleg dafür ist, daß man durch Zeichen und Wunder nur zu den höchsten Ehren bei allem Volk gelangen konnte?

b) „Wie konnte berichtet werden, daß sein Bruder Jacobus die Gemeinde von Jerusalem geleitet hat?" Da muß zunächst bemerkt werden, daß die einzige Stelle, in der die Brüder Jesu im ältesten Evangelium mit Namen genannt werden, Markus 6, 1—6 ist. Diese Stelle kann aber im Vergleich zu der Hauptmasse des Erzählungsstoffes im Markusevangelium, wie schon oben (S. 95) gezeigt, nur als eine sekundäre Legendenbildung aufgefaßt werden, da in Markus 15, 40 die Kap. 6 genannten drei Namen Maria, Jacobus und Joses gar nicht als solche von Angehörigen Jesu erscheinen. Eine Tatsache, die einem Gelehrten von so gewaltigem Ruf, wie Adolf Harnack, nicht hätte entgehen dürfen. — Woher aber stammt die Notiz, der Bruder des Herrn habe die Gemeinde in Jerusalem geleitet? Daß der Apostelgesch. 12, 17; 15, 13 f.; 21, 18 f.; Gal. 2, 9, 12; 1. Kor. 15, 7 schlechthin Jacobus genannte und als einflußreicher Vorsteher der Jerusalemitischen Gemeinde erscheinende Jacobus identisch ist mit dem „Bruder Jesu", welcher nach Josephus 62 n. Chr. gesteinigt wurde, ist eine bloße Vermutung und durch nichts sicher bezeugt. Gal. 1, 19 aber gibt sich (vergl. damit die S. 26 erwähnte Studie von Schläger) deutlich als späterer Zusatz, aus einer Zeit stammend, wo es darauf ankam, die verschiedenen Träger des Namens Jakobus auseinanderzuhalten. Damit wird aber die ganze Fragestellung Harnacks hinfällig. Erst in späterer Zeit, nachdem die evangelische Tradition längst fertig war, wurde von den kirchlichen Schriftstellern der im Galaterbrief bezeugte Jerusalemische

Jacobus mit dem Mark. 6, 2 genannten identifiziert. Und die Bezeichnung „Bruder Jesu" in der Josephusstelle ist auch längst als erklärendes Interpolat eines christlichen Schriftstellers erkannt. Was es aber überhaupt mit der ganzen neutestamentlichen Jacobustradition auf sich hat, das lese man in meiner Schrift „Wir Gelehrten vom Fache" nach (Neuer Frankfurter Verlag 1910).

2. Frage: „Wenn das Leben Jesu lediglich als ein messianisches Gedicht zu beurteilen ist, warum heißen die Anhänger Jesu am Anfang und eine lange Zeit hindurch seine Schüler (und er selbst ihr Lehrer), während der Name „Knechte Christi" (Christus „der Herr") erst allmählich aufkommt?" — Der Ausdruck Christus „der Herr" wird schon in den Synoptikern (Matth. 7, 21) als gebräuchlich vorausgesetzt. Der Ausdruck „Knechte" aber findet sich außer in den paulinischen Briefen wiederum auch schon bei Matthäus (vergl. 10, 24), womit allein schon dieser zweite Beweis Harnacks sich erledigt. Doch soll noch folgendes bemerkt werden. Der Ausdruck Doulos (= Knecht) bezeichnet diejenigen Christen, die das Ganze ihres Lebens als einen Dienst für Christus auffassen, weshalb sich der Apostel mit Vorliebe einen Doulos Christi nennt. Des Evangeliendichters ausgesprochene Absicht aber war es, den Kyrius, an den die Gemeinde glaubte, und dem die Apostel als Douloi dienten, zum Zwecke seines Erlösungstodes in der Hülle eines jüdischen Rabbi in die Erscheinung treten zu lassen, und darum m u ß te er ihm auch Schüler geben, d. h. mathetai, was Luther mit „Jünger" übersetzt. Inwiefern darin ein Widerspruch liegen soll, vermag wohl außer Harnack niemand einzusehen.

3. Frage: „Wenn das Leben Jesu ein messianisches Gedicht ist, wie konnte man in der ältesten Überlieferung von ihm erzählen, daß er dort keine Wunder tun konnte, wo man ihm nicht Glauben schenkte?" Diese Frage fällt mit der 7. der Schmiedelschen „Grundsäulen" zusammen und findet dort ihre Erledigung. Hier soll nur bemerkt werden, daß der Gelehrte die Überlieferung nicht einmal genau wiedergibt, denn in der Stelle, die er im Auge hat (Mark. 6, 6) heißt es nicht, daß er dort überhaupt keine Wunder tun konnte, vielmehr wird ausdrücklich berichtet, daß er dort einige Kranke durch Handauflegung heilte.

4. Frage: „Wenn das Leben Jesu bloß eine Dichtung wäre, wie

konnte die Überlieferung ihn sagen lassen, seine Jünger sollten nicht zu den Samaritern und Heiden gehen, während sie doch zu ihnen gegangen sind".

Wir können es Adolf Harnack nicht verwehren, wenn er seine wissenschaftliche Reputation öffentlich in Gefahr bringen will. Eine Frage, wie die hier gestellte, konnte man höchstens von einem einfältigen, von jeder Bibelwissenschaft verlassenen Laien erwarten. Ein kritischer Theologe aber pflegt sonst zu wissen, daß die Jesusüberlieferung voll von Widersprüchen ist, die einzig und allein daraus sich erklären lassen, daß sich verschiedene Schichten von aus verschiedenen Kreisen stammendem Material darin übereinandergelagert haben, ja, daß die drei synoptischen Bearbeitungen selbst noch deutlich genug verschiedene Tendenzen, die ihre Redaktoren verfolgt haben, erkennen lassen. Der von Harnack betonte Widerspruch erklärt sich also auf die einfachste Weise daraus, daß die Gegensätze der Anschauung, wie sie sich zu Anfang des Christentums ausbildeten und deren Spuren wir noch deutlich in den Paulusbriefen erkennen, natürlicherweise auch in der Evangeliendichtung ihre Eindrücke hinterlassen mußten. Zudem darf nicht übersehen werden, daß das von Harnack zitierte Wort den großen Redeparteien angehört, die bei Markus noch fehlen, und daß dieses Redematerial erst nachträglich in die ursprüngliche Jesusdichtung eingefügt wurde, wie ein einfacher Vergleich von Markus und Matthäus beweist. Es müßte also zunächst, wenn die von Harnack gestellte Frage zugkräftig sein soll, diese unsere Auffassung als falsch und undenkbar nachgewiesen werden. Ist sie richtig, so steht nichts der Annahme im Wege, daß in die Redegruppen, zumal durch den überhaupt stark judenchristlich färbenden Autor des Matthäusevangeliums, auch Sprüche aufgenommen wurden, die aus judenchristlichen Kreisen stammend, die Heiden noch von der messianischen Berufung ausschließen. Da aber, wie auch einem Harnack bekannt sein dürfte, die Historiographen des Altertums noch nicht die kritische Empfindlichkeit gegen aus Zusammenarbeitung verschiedener Quellen entstehende Widersprüche besaßen, wie ein deutscher Professor, so ist etwas Auffallendes hier überhaupt nicht zu finden.

5. Frage: „Wenn das Leben Jesu bloß eine messianische Dichtung

wäre, wie konnte erzählt werden, daß Jesus sich der Bußtaufe des Johannes unterzogen und daß er es abgelehnt habe, „gut" („guter Meister") genannt zu werden?" — Die zweite dieser Doppelfrage erledigt sich mit dem zur 3. Grundsäule Gesagten. Was die erste Frage anlangt, so enthält sie wiederum eine Fälschung der Überlieferung, denn es wird im ältesten Evangelium nichts weiter erzählt, als daß Jesus sich von Johannes taufen ließ, mit keiner Silbe aber, daß er, wie die andern, Sünden bekannt, sich also einer „Bußtaufe" unterzogen habe. Der Grund aber, warum das Evangelium diese Taufe Jesu erzählt, ist sehr durchsichtig. Die Christentaufe, die dadurch ihre Sanktionierung finden sollte, war eben nicht bloß Bußtaufe, sondern vielmehr Mitteilung des heiligen Geistes an den Täufling. Und so wird der Evangelist mit dieser Erzählung nichts anderes bezweckt haben, als die Geistesmitteilung an das menschliche Urbild der Christen in möglichst sinnenfälliger Weise zur Darstellung zu bringen. Übrigens läßt schon der Wundercharakter dieser Erzählung ihren legendaren Ursprung deutlich genug erkennen.

6. Frage: „Wenn das Leben Jesu u. s. f. . . ., wie konnte die älteste Überlieferung als letztes Wort Jesu den Ausruf erdichten: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, ohne ihre ganze Dichtung zu gefährden?" — Diese Frage fällt mit der 5. der Schmiedelschen „Grundsäulen" zusammen und findet in ihrer Besprechung ihre Beantwortung. Hier möchte ich den Autor nur noch auf das rührend naive Wort: „ohne ihre ganze Dichtung zu gefährden" festnageln. Redet da wirklich der große Kenner nicht bloß alt-christlicher, sondern antiker Literatur überhaupt zu uns? Will er sich wirklich ein Werk jener Zeit mit den Reflexionen entstanden denken, die wir etwa einem Falsifikator des 20. Jahrhunderts zutrauen müßten, der es allerdings, wenn er klug fälschen will, nötig hat, mit allen Finessen der heutigen wohlausgebildeten kritischen Prüfungsmethode zu rechnen, falls er nicht selbst seine Dichtung gefährden will? Weiß denn Harnack nicht, mit welcher Naivität in der damaligen Zeit haggadistische Dichtungen gearbeitet wurden? Dem Dichter des Urevangeliums war es einzig und allein um eine eindrucksvolle Herausarbeitung der I d e e zu tun, und da er Jesum als den „leidenden Knecht" von Psalm 22 schildern wollte, so konnte er keinen Augenblick

Bedenken tragen, ihm auch das fragliche Zitat als Gebetwort in den Mund zu legen. Die Frage nach der inneren Geschlossenheit des Bildes aber, das dabei herauskommt, hat dem Autor herzlich wenig Kopfzerbrechen gemacht. — Wer so etwas Selbstverständliches nicht in seine Betrachtungsweise einstellt, an dessen — um mit Harnacks eigenen Worten zu reden — „Fähigkeit", „Urkunden kritisch zu beurteilen", an dessen „Recht, in den höheren Fragen der Literaturgeschichte und Geschichte gehört zu werden," — ist man zu zweifeln versucht.

7. Zum Schluß bringt Harnack noch die Frage: „Ist denn jemals in der Polemik zwischen Christen und Juden, die so alt ist als das Christentum, von diesen behauptet worden, Jesus (oder Paulus) habe nicht gelebt? Wie leicht wäre ihnen namentlich in ältester Zeit die Kontroverse geworden, wenn sie dieses Argument hätten geltend machen können. Aber sie haben es niemals getan, weil es unmöglich war, so zu argumentieren. Die Tatsache der Existenz Jesu war zu mächtig und auch das Judentum hat sie stets respektiert". Darauf ist verschiedenes zu sagen:

a) Es ist nicht wahr, daß die Polemik zwischen Christen und Juden so alt ist wie das Christentum, vielmehr tauchen die ersten Spuren einer Polemik gegen das Christentum in der jüdischen Literatur erst vom 2. Jahrhundert an, und noch immer spärlich genug auf (vergl. insbesondere Kellermann, Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums 1906).

b) Wenn die Jesusdichtung, wie wir begründet haben, erst aus der Wende des 1. zum 2. nachchristlichen Jahrhunderts stammt, und sie demnach die erzählten Ereignisse um mindestens 70 Jahre über die Auflösung des jüdischen Staates zurückverlegt, so ist es für einen Zeitgenossen des 2. Jahrhunderts durchaus n i c h t „so leicht und einfach" gewesen, wie Harnack es darstellen möchte, die Geschichtlichkeit des Erzählten zu bestreiten. Man vergleiche dazu meine Ausführungen auf S. 27. — Zudem aber, um es noch einmal zu sagen, beweisen alle Dokumente des Altertums, daß jener Zeit der kritische Geist, mit dem wir Heutigen erzählende Überlieferungen betrachten, noch gänzlich fehlte, und daß sie also gar keine Veranlassung hatten, an der Existenzmöglichkeit eines für damalige Begriffe nicht gerade übermenschlich gezeichneten Lebensbildes zu zweifeln. Daß sie, was Har-

nack von ihnen erwartet, nicht getan haben, hatte also ganz andere Gründe, als die angeblich vom Judentum stets respektierte Tatsache der geistesmächtigen Existenz Jesu.

c. Was endlich Paulus anlangt, so ist die hier gestellte Frage für einen Mann wie Harnack unverzeihlich naiv. Denn, wenn, wie Drews, Kalthoff und ich annehmen, ein Paulus in der Tat gelebt hat, so ist das noch lange kein Beweis dafür, daß die im Neuen Testament unter seinem Namen laufenden Briefe von ihm geschrieben sein müssen und nicht von einem Späteren geschrieben sein können. Wenn Harnack die Möglichkeit bestreiten will, daß man im Altertum den Namen eines berühmten Mannes benutzen konnte, um zum Teil in äußerst geschickter Weise unter seiner Marke Schriften und Lehren in die Welt einzuführen, so fällt der Bannspruch wiederum nur auf ihn selbst zurück, den er gegen uns schleudert, indem er uns die Fähigkeit abspricht, Urkunden auf ihre geschichtliche Herkunft zu prüfen, und das Recht, in den höheren Fragen der Literatur überhaupt gehört zu werden. —

Daß ich, sonst ein rückhaltloser Bewunderer von Harnacks Gelehrsamkeit, ihm all diese Dinge erst sagen mußte, ist mir selbst peinlich. Aber es ließ sich nicht umgehen. Man sieht daraus nur, daß, wo das theologische Vorurteil und das apologetische Interesse ihren Druck ausüben, jede Fähigkeit erstirbt, aus einem reichen Wissen auch die notwendigen Konsequenzen zu ziehen.

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Druck von der Hofbuchdruckerei, F. Mitzlaff, in Rudolstadt

Inhalt

Seite

Vorwort 1

I. Berliner Vortrag 4

II. Auseinandersetzungen . . . 80

1. Antwort auf Professor D. Chwolsons Angriff 80

2. Professor Paul Wilhelm Schmiedels „neun Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu" 88

Nachwort 99

3. Adolf Harnacks Beweise 111

232.99Q
St 46
81686

S0-FSP-417